

# AETAS KANTIANA

---



BERKELEY  
LIBRARY  
UNIVERSITY OF  
CALIFORNIA

## AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilkraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichst vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die besten Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE  
CULTURE ET CIVILISATION

115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles

1968

BEYTRÄGE  
ZUR  
GESCHICHTE  
DER PHILOSOPHIE.

---

HERAUSGEGEBEN  
VON  
GEORG GUSTAV FÜLLEBORN.  
PROFESSOR AM ELISABETHANUM IN BRESLAU.

---

VIERTES STÜCK.

---

---

ZÜLLICHAU UND FREYSTADT,  
IN DER FROMMANNISCHEN BUCHHANDLUNG

1794.



**LOAN STACK**

B802

A, A3

v. 77:2

I n h a l t.

1. Ueber Christian Thomafins Philofophie.  
Mit Auszügen aus feinen philofophi-  
fchen Schriften. Seite 1
2. Ueber Gefchichte der philofophifchen  
Kunft-Sprache unter den Deutfchen. 116
3. Einige allgemeine Refultate aus der  
Gefchichte der Philofophie. 145
4. Kurze Gefchichte der Logik bey den  
Griechen. 160
5. Plan

5. Plan zu einer Geschichte der Philo-  
sophie, Seite 180
6. Von der Verschiedenheit der alten und  
neuen Philosophie. 187

Alles vom Herausgeber.

UEBER

---

Ü B E R  
CHRIST. THOMASIIUS PHILOSOPHIE.  
Mit Auszügen  
aus seinen philosophischen Schriften.

---

Eine vollständige Biographie des verdienstvollen Thomafius ist dem Zwecke dieser Beiträge nicht gemäß \*). Eben so wenig ist es meine Absicht, zu untersuchen: inwiefern Thomafius durch die Anwendung seiner philo-  
lo-

\*) So viel ich weiß, ist noch keine bessere und vollständigere vorhanden, als die von Schrökh gelieferte, Allg. Biog. Fünfter Theil. S. 266 f. gewifs mehr, als blofser Versuch, wofür sie der Hr. Verfasser ausgiebt.

lofophifchen Ideen ein Wohlthäter feines Zeitalters fowohl, als der deutſchen Nation überhaupt geworden ſey. Ich habe mir nur die Frage vorgelegt: *Welches ſind die Verdienſte Chriſtian Thomafius um die Philoſophie, als Wiſſenſchaft?* Da aber die Beantwortung dieſer ſpeciellen Frage ſo vortheilhaft nicht ausfallen kann, wie eine Unterſuchung über die gefammten Verdienſte unſers Philoſophen: ſo wird eine Verwahrung gegen mögliche Vorwürfe der Ungerechtigfeit und Verkleinerungsfucht vielleicht nicht ganz unnöthig ſeyn. Dazu mag folgendes Urtheil von Schrökh dienen, welches gewifs jeder Unpartheyiſche mit mir unterſchreibt: „Ein „Mann, ſagt er \*), der weiter nichts Groſſes „ausgeführt hätte, als daſs er die Freyheit „zu denken, zu lehren und zu ſchreiben, „mit einem ſolchen Kampfe ſo hoch gebracht „hätte, wie Thomafius, würde ſchon darum „an eine unaufhörliche Dankbarkeit der Nach- „welt Anſpruch machen können. Aber wer „auch ſo viel Licht in mehrere Wiſſenſchaften

\*) Ang. B. S. 392 f.

„ten einzuführen, so viele Vorurtheile zu  
„stürzen, und überhaupt so unermüdet und  
„glücklich zum Besten der Gelehrsamkeit und  
„der Menschen - Rechte zu arbeiten wüßte,  
„wie er: der würde mit gleichem Vertrauen,  
„wie Thomafius, sich auf dasjenige berufen  
„können, was er gethan hat; wenn gleich  
„manches davon nur innerhalb Versuche ste-  
„hen geblieben ist.“

Aus der Lebens- und Zeit-Geschichte un-  
fers Philosophen ist natürlich bey dieser Un-  
tersuchung nur wenig mitzunehmen. Wir  
fragen nicht: Wie Thomafius das geworden  
sey; wofür wir ihn anerkennen, nicht,  
warum er nur so viel, und nicht mehr ge-  
leistet habe? sondern, was er, Zeuge sei-  
ner vorhandnen Schriften, wirklich geleistet  
habe. Da sich aber die Eigenheiten des Gei-  
stes und der ganzen Individualität eines Man-  
nes vor allen in seinen philosophischen Wer-  
ken, zumahl wenn dieselben auf Originalität  
Anspruch machen, deutlich abdrücken, und  
darauf wesentlichen Einfluß haben: so müs-  
sen hier voraus einige allgemeine Puncte be-  
rührt werden, die den Geist und Character

dieses Mannes angehen, und in seine Bemühungen für die Philosophie übergegangen sind.

*Erstens* seine Idee von dem Zwecke der Gelehrsamkeit überhaupt. Die Gelehrsamkeit, sagt er \*), ist eine Erkenntniß, wodurch der Mensch geschickt gemacht wird, das Wahre von dem Falschen, das Gute von dem Bösen zu unterscheiden, und dessen wahre oder wahrscheinliche Ursachen anzugeben, um dadurch seine und anderer Menschen zeitliche und ewige Glückseligkeit zu befördern \*\*). Ich halte den für einen gelehrten Mann, der etliche wenige Wahrheiten gewiß weiß, die er zum gemeinen Nutzen anwenden und daraus in andern Wissenschaften mancherley Wahrheiten herleiten kann, der übrigens aber wohl weiß, daß die Welt voll leeren Wahnes sey, und daher seine Wahrheiten sowohl, als diesen leeren Wahn der Welt Andern deutlich vor  
Au-

\*) Einl. zur Vernunft-Lehre S. 1. Vierte Aufl.  
v. J. 1711.

\*\*) Ebend. S. 5.

Augen stellen kann \*). Alle Gelehrsamkeit zerfällt in zwey Theile: Gottesgelahrtheit und Weltweisheit, wovon die erste ihre Quelle in der Offenbarung, die leztre im menschlichen Verstande hat \*\*). Alles dasjenige ist keine Gelehrsamkeit zu nennen, was weder im menschlichen Leben Nutzen hat, noch zur Seeligkeit anführt. Gemeinnützigkeit also, d. h. augenblickliche Brauchbarkeit der Kenntnisse im gemeinen Leben ist ihm der Zweck aller Gelehrsamkeit, und alle Kenntnisse, die diesen Zweck nur mittelbar oder langsam befördern helfen, z. B. Sprachstudium sind in seinen Augen gering und von keinem sonderlichen Werthe. Aus dieser Idee entsprang, oder erklärt sich wenigstens,

*Zweytens der Eifer, womit er die Scholastische Philosophie zu verdrängen suchte. Man weiß ja wohl, wie es den Systemstürmern in allen Wissenschaften zu gehen pflegt. Sie werfen gemeiniglich das Gute mit dem Schlechten*

A 3 ten

\*) S. 6. f.

\*\*) S. 11. f.



ten zugleich über Bord, und suchten überall, wenn nicht den entgegengesetzten, doch einen andern Weg zu gehen. Sie bekommen allmählig, auch wenn sie die besten Menschen sind, einen gewissen Reformator-Stolz, der ihnen nicht erlaubt, auch nur im Mindesten sich dem bekriegten Systeme wieder zu nähern, und der sie zuletzt auch gegen alle andere Systeme aufbringt. Hefigkeit, Spötereiy und entscheidender Ton finden sich unvermerkt ein, und machen einen solchen Reformator zuletzt für alle billigen Urtheile unzugänglich. Dies war ohnstreitig auch bey Thomafius der Fall. Da er die Aristotelische oder Scholastische Philosophie theils wegen ihrer systematischen Slaverey, theils wegen ihrer spizköndigen, schweren und nichtgemeinnützigen Speculationen hafte und zu zerstören suchte: so bemühte er sich dagegen, eine gewisse Freyheit im Philosophiren gemein zu machen, und, mit Uebergehung aller Speculation, über allgemeine Gegenstände so leicht, verständlich und angenehm, als möglich, zu schwatzen. Aber alles practische Philosophiren wird schal und leicht, wenn es sich nicht auf vorhergegangne gründliche Spe-

Spe-

Speculation gründet, und um für die Welt recht gemeinnützig raisonniren zu können, muß man für sich sehr spitzfindig speculirt haben. Heut ist der erklärteste Gegner aller bloß speculativen Wissenschaften doch wenigstens billig genug, zuzugeben, daß es gut und vortheilhaft sey, wenn eine besondere Klasse von Gelehrten sich damit abgebe und gleichsam ein Tribunal der ersten Principien ausmache. Aber Thomafius erklärt durohaus solche Beschäftigungen für unnütz, Thorheit und Müßiggang. Daher kam es, daß er besonders in den Theilen der Philosophie, die ohne Speculation nicht gründlich behandelt werden können, äußerst leicht und oberflächlich raisonnirt, und alle, selbst die wichtigsten Fragen, bey deren Untersuchung eine gewisse Subtilität unvermeidlich ist, leichtfertig übergieng. Er erklärt sich hierüber ziemlich artig: „Ich würde es wahrlich nicht lesen, wenn auch hundert Bände „über die Frage geschrieben wären: ob die „Bewegung oder das Licht der Sonne wärmt? „oder ob das Licht der Sonne die Ursache „der Bewegung, oder diese die Ursache von „jenem sey? Ich würde mich in Einfalt des

„Lichts und der Wärme der Sonne bedienen,  
„und andre unterdeffen bey einem Kamin-  
„feuer oder Wachslicht darüber disputiren  
„lassen. Ein hungriger Wandrer ist im Gast-  
„hose die Speise, die ihm vorgefetzt ist, und  
„läßt unterdeffen die Philosophen unterschied-  
„ner Systeme streiten: ob der Geschmak in  
„der Speise oder in der Zunge stecke? \*)“  
Alles zu seiner Zeit und an seinem Orte,  
würden wir dagegen sagen können, aber  
Thomafus glich in der That einem hungrigen  
Wandrer, der sich immer bald zu Tische  
setzen will. Zu diesem *Eifer für Popularität*  
gefellte sich dann

*Drittens seine Gleichgültigkeit in Rücksicht  
der philosophischen Sprache.* So gut auch die  
Anmerkungen sind, die er in seiner practi-  
schen Logik über die Bestimmtheit der Aus-  
drücke beybringt \*\*); so wenig befolgt er sie  
in seinen philosophischen Schriften selbst. Es  
ist

\*) *Ausüb. der Sittenlehre* S. 546. Dritte Aufl. v.  
J. 1704.

\*\*) *Ausüb der Vern.* 3. Hauptstük. Nach der  
Ausg. v. J. 1710.

ist einerley, ob du es so oder anders nennst; bemühe dich diese Tugenden auszuüben, und streite nicht über ihre Benennung; mögen es andre nach ihrem Gefallen nennen; ich streite mich nicht um ein Wort oder Ausdruck; binde dich in Definitionen nicht an die Worte; die Wahrheiten zu unterscheiden, magst du Namen brauchen, welche du willst: diese und ähnliche Aeufferungen finden sich auf allen Bogen seiner Lehrbücher. In unsern Zeiten ist es überflüssig, das Seichte und Schädliche einer solchen Facilitas in verbis erst erweisen zu wollen, und Thomasius selbst würde, wenn er unbefangener gewesen wäre, durch seine eigne Erfahrung belehrt worden seyn, das Worte und Begriffe genauer zusammenhängen, als er glaubte. Wir haben gelernt, wie wichtig z. B. die Unterscheidung der Wörter: Empfindung, Vorstellung, Idee, Gedanke, Begriff, Erkenntnis u. a. ist, die er alle zusammen für gleichbedeutend nimmt, und wir suchen alle Wortstreite eben dadurch zu vermeiden, das wir die Wörter vorher bestimmen, so wie er im Gegentheil solchen Streitigkeiten dadurch zu entgehen glaubte, wenn er einem

A 5

jeden

jeden die Erlaubnis gäbe, Wörter zu brauchen, welche er wolle. Ich will hier nicht bey der Frage verweilen: Ob die deutsche Sprache damals auch schon von der Beschaffenheit war, daß ein philosophischer Schriftsteller, der sich ihrer Meynah zuerst bediente, eine solche Bestimmtheit einführen oder auch selbst nur ahnden konnte. Thomafius hat gezeigt, daß er seiner Sprache Herr werden konnte, wenn er wollte, und kein Schriftsteller pflegt gewöhnlich peinlicher in seinen Ausdrücken zu seyn, als der, welcher in einer noch nicht zubereiteten und hinlänglich reichen Sprache schreibt, wie das Beyspiel Ciceros und Wolfens bestätigt. Aber, wie erwähnt, hier ist immer nur die Rede davon: *was* hat Thomafius, Zeuge seiner Schriften, *gethan*, nicht: warum hat er es nicht besser gemacht?

Ein wichtiger Punct ist *viertens seine religiöse Ueberzeugung*, seine feste Anhänglichkeit an das System seiner Kirche, die zuletzt in Mysticismus ausartete. Ich will gar nicht untersuchen, in wiefern überhaupt die Anhänglichkeit an ein positives Religionsystem einem Philosophen hinderlich oder beförderlich

lich sey, die Wahrheit zu finden. Bey Thomafius war sie ohnftreitig das erfte. Er brachte zu wenig Zutrauen auf die menfchliche Vernunft und Willenskraft zu der Unterfuchung diefer Seelenvermögen mit, und hielt es daher für unnütz oder vergehlich, tiefer in ihre Natur einzudringen. Dem Kirchenhistoriker prägt er in einer feiner Schriften fehr nachdrücklich die Regel ein: feine Religion ganz zu vergeffen, fo lang er unterfuche und fchreibe; er hätte fie auch bey feinem philofophifchen Studium befolgen fol- len. Es ift uns heut faft unbegreiflich, wie Thomafius bey feinen vollkommen Regelgläu- bigen Aeufferungen dennoch verketzert wer- den konnte. — Bey den Bemerkungen über feine Sittenlehre wird diefer Punct näher erläutert werden.

*Fünftens* darf ich auch feine *Streifereyen* durch alle *Wiffenfchaften* und *Künfte* nicht unberührt laffen, von denen er beftändig einige Beute für die Philofophie nach Haufe brachte: von welcher Art, davon zeugen mehrere Beyspiele. Eine chymifche oder phyflogifche Eintheilung veranlaßte ihn fo- gleich, in der Philofophie auf etwas ähnli- ches

ches zu denken: ein anatomischer Lehrsatz gab ihm Gelegenheit, irgend eine philosophische Hypothese aufzututzen, wiewohl er ihn nie lange verfolgte, und die Uebereinstimmung mehrerer Wissenschaften in der Zahl gewisser Divisionen oder Klaffifikationen war ihm schon ein halber Beweis für die Richtigkeit seiner Eintheilungen in der Logik oder Moral \*). Sogar ein zufällig gewähltes Beyspiel aus einer andern Wissenschaft führt ihn oft durch fortgefetzte Vergleichen auf Behauptungen, die er ohne dieses Beyspiel kaum gewagt haben würde.

Endlich gehört hierher seine *Begierde nach Originalität*, die ihn oft abhielt, das Gute, was andre vor ihm und zu seiner Zeit lehrten, zu benutzen und in sein System aufzunehmen. Man weiß z. B. wie hart er über Tschirnhausen u. a. urtheilte.

Viele andre Punkte, welche in einer Characteristik Thomafius des Gelehrten oder des Menschen Platz finden müßten, gehören in

\*) S. zum Beyspiel Auszug der pract. Moral §. 14.

in den gegenwärtigen Versuch nicht. Ich wage es, zu der Beantwortung der oben angegebenen Frage fortzugehen, wenn ich vorher noch mit Thomafius Worten seine Schilderung eines ächten Philosophen eingedrückt habe \*).

„Ich verstehe unter einem ächten Weltweisen einen Mann, der einen scharfsinnigen und durchdringenden Verstand hat, der stets richtig und bündig urtheilt: der mit dem allgemeinen und höchstnöthigen Werkzeuge aller Wissenschaften, der Geschichte, genau bekannt ist: der seine Philosophie von der Selbsterkenntnis anfängt und durch die Dämpfung seiner Leidenschaften sein höchstes Gut, die innere Gemüthsruhe, sich zu verschaffen bemüht ist: der die Bosheit der Welt kennt, und durch eine tägliche und auf sichre Regeln gegründete Erfahrung allen Menschen, mit denen er umgeht, wenn sie sich auch noch so sehr verstellen, bis ins Innere sieht:

\*) Dedication der Einl. zur Vern. S. 3.



„heißt: der geschickt ist, eine seinem  
„Geiste gemäße Lebensart zu erwählen,  
„und die dazu gehörigen Güter des Le-  
„bens, welche selbst seiner Tugend mehr  
„Gelegenheit geben, rechtmäßig zu er-  
„werben, zu erhalten, zu vermehren  
„und anzuwenden: der in allen seinen  
„Handlungen ein rechtmäßiges Decorum  
„zeigt, ohne welches alle Philosophie  
„eitel und bloße Pedanterey seyn würde.

Diese, an sich gewiß nicht schlechte, Schilderung kann zuvörderst Statt vieler andern Stellen zum Belage dienen, was Thomafius in seinen Begriff von Philosophie zusammenfaßt.

Man sieht allenfalls aus einem flüchtigen Studium seiner Schriften, daß er sich die Philosophie so eigentlich gar nicht als Wissenschaft dachte, das heißt, als einen Inbegriff gewisser eigenthümlicher, von andern z. B. mathematischen und historischen Kenntnissen unterschiedener Erkenntnisse, die für sich ein Ganzes ausmachen, und auf Einem Grunde beruhen. „Die Weltweisheit, sagt  
„er,

„er \*), die über die Kreaturen raisonnirt, „erstreckt sich über gegenwärtige und vergangne Dinge.“ und er hat in dieser hingeworfenen Aeußerung die bestimmteste Definition seines Begriffs von Philosophie gegeben, wie er aus allen seinen Schriften hervorleuchtet. Wenn er ferner die Vernunftlehre und Geschichte die beyden Instrumente der Weltweisheit nennt \*\*): so sieht man leicht, daß er sich dabey durchaus kein bestimmtes System einer wissenschaftlichen Philosophie gedacht habe. Sie ist ihm eine Sammlung von Bemerkungen und Raifonnements über Wahr und Falsch, Gut und Böse, wozu die Vernunftlehre die Regeln; und die Geschichte den Stoff liefert: Man darf also nicht erwarten, daß er zu einer bessern Bestimmung des Begriffs von Philosophie oder zu einer systematischen Anordnung des Ganzen und dessen Theile beygetragen habe.

Was die Metaphylik angeht, so nahm er sie in seinen philosophischen Curfus gar nicht auf.

\*) Einl. zur Vern. S. 7.

\*\*) Ebend. S. 8.

auf. Freylich war sie unter den Händen der scholastischen Philosophen nichts weiter, als ein Wörterbuch subtiler Kunstwörter und Unterscheidungen geworden, und Thomafius hafte die ganze Secte mit allen ihren Subtilitäten \*). Einen Theil der Ontologie nahm er in die Logik (drittes Hauptstück) auf, die natürliche Theologie war ihm gegen die geoffenbarte zu gering und unbedeutend, um ihr ein besonderes Studium zu widmen. Er erklärt sich hierüber in der Moral bestimmt und richtig (S. Auszüge §. 8. f.). In Rücksicht der Pneumatologie, die damahls einen wichtigen Theil der Metaphysik ausmachte, liefs er sich durch die Schriften der sogenannten Mosaïschen Philosophen zu Träumereyen

\*) Von der Metaphysik, sagt er, habe ich mir eine widerwärtige Impression gemacht, indem ich mir eingebildet, dafs die darinn enthaltenen Grillen fähig sind, einen gefunden Menschen folchergestalt zu verderben, dafs ihm Würmer im Gehirne wachsen, und dafs dadurch der meiste Zwiespalt in Religionsfachen entstanden, und noch erhalten werde. *Scherz- und ernsthafte Gedanken.* Mon. März. Vergl. Seine Cautelen Kap. 12.

reyen und Paradoxien verleiten, die ins Abgefchmakte fallen. Zwar geht er von dem befcheidnen und richtigen Urtheile aus, daß die Vernunft von dem Wefen eines Geiftes nichts wiffe, aber eben darum glaubt er, diefe Kenntnis aus der heiligen Schrift fhöpfen zu müffen. Hier fand er alfo Grund zu der Meynung von einem allgemeinen Weltgeifte und von zwey Geiftern in Menschen, dem guten und böfen. Sein ganzer *Verfuch vom Wefen eines Geiftes* ift eine Sammlung von myftifchen und biblifchphyficalifchen Subtilitäten, und fcheint, wie aus feinem übrigen Gedankenfyftem, gleichfam abgeriffen zu feyn. Wenn man nach feiner Pfychologie fragt: fo darf ich zu feiner Ehre auf die Erklärung verweifen, die er in der Logik (S. Ausz. §. 6.) thut: eine Pfychologie aus blofser Vernunft hielt er für unmöglich, und er erholte fich auch dafür in feinen myftifchen Speculationen.

Kein denkender Mann, und das war doch Thomafius gewifs, kann nur einen Schritt in irgend einem Theile der Philofophie thun, ohne auf die Fragen zu ftossen: Welches find die Gründe, Grundfätze und Gränzen

B der

menſchlichen Erkenntnis? Warum nennen wir dieſs wahr, jenes falſch? Was berechtigt uns zu Urtheilen und Schlüſen? u. d. m. Wir rechnen jezt die erſten Unterſuchungen über dieſe Fragen zur Metaphyſik, inwiefern ſie die erſten Principien des Erkennens aufſtellen und prüfen ſoll. Thomafius hat ſie, wie mehrere ältere Philoſophen, in der Logik abgehandelt, und ich darf ohne Scheu ſagen, daſs dieſer Theil ſeiner Logik gewiſs nicht der ſchlechtere iſt. Die folgenden Auszüge werden jeden unpartheyiſchen Leſer davon überzeugen. Nicht nur der gemachte Unterſchied zwiſchen leiðenden und thätigen Vorſtellungen (er nennt es Gedanken), ſondern die geſammte Entwikelung der Art, wie wir Erkenntnis erlangen, ſeine Diſtinction zwiſchen Empfindlichkeit und Verſtand (Receptivität und Spontaneität), und vor allen das aufgeſtellte Princip der Erkenntnis, iſt, dünkt mich, ſo ächt philoſophiſch, daſs mehrere Leſer eine groſſe Annäherung an die Kantſchen Darſtellungen finden werden. Der ganze Abſchnitt von den Gegenſtänden der Erkenntnis zeugt von einer beſcheidenen und, ſagt möchte ich ſagen, critiſchen Art

zu

zu philosophieren, wie man sie sonst an keinem Philosophen jener Zeit findet. Es wäre zu wünschen, daß Thomafius, durch irgend einen Umstand veranlaßt, diesen angefangenen Untersuchungen weiter nachgegangen feyn möchte, oder daß sie Wolfens Aufmerksamkeit auf sich gezogen hätten. Vielleicht wäre dann schon früher eine kritische Durchforschung des menschlichen Erkenntnisvermögens veranlaßt worden.

So sehr auch dieser Thēil der Logik unfers Thomafius den Beyfall und die Achtung denkender Leser verdient; so wenig hat er doch für die eigentliche Logik, in unserm Sinne, etwas Neues oder Merkwürdiges geleistet. Sein ganzes Verdienst beschränkt sich auch hier vornemlich nur darauf, daß er die Wissenschaft von Subtilitäten reinigen half \*), die Aufmerksamkeit des unsholastischen

B 2

sehen

\*) In der Logica glaube ich nicht, daß fünf Prädicabilia, zehn Prädicamenta und drey Figurä Syllogismorum feyn. Ich halte dafür, daß die Logik, die wir in Schulen und Academieen lernen, zur Erforschung der Wahrheit ja so viel helfe,

ſchen Publicums dafür gewann, und dabey Gelegenheit nahm, manche für ſeine Zeit treffliche und heilſame Wahrheiten zu ſagen, und durch eine Art von wiſſenſchaftlicher Deduction eingänglicher zu machen.

Alle in der Folge mehr beyläufig gefällten Urtheile über den Unwerth und die Unbrauchbarkeit der damaligen Philoſophie überhaupt, hatte er in einem früher erſchienenen Werke: Einleitung in die Hof-Philoſophie (wir könnten ſagen, Lebensphiloſophie) ausführlicher und gründlicher auseinandergeſetzt. Er zeigt hier mit vieler Laune und Bitterkeit, wie wenig die damalige Metaphyſik, Logik und Moral Einfluß auf das wirkliche Leben habe, entwikelt die Fehler der Ariſtoteliſchen und Carteaſianiſchen Philoſophie, und empfiehlt vor allen die Bearbeitung der Vernunftlehre oder Denkwiffenſchaft. Zu ſehr eingenommen gegen die Pedanterey der Gelehrten und für den Ton der groſſen Welt, und überall von der Idee der Gemeinnützigkeit geleitet,

ver-

helfe, als wenn ich mit einem Strohhalm ein Schiff-Pfund aufheben wollte. Abend.

verfehlte er auch in diesem Werke die richtige Mittelstraße, und so interessant auch ein Auszug daraus zur Kenntniss des damaligen Tons unter den Gelehrten und der Behandlung der Wissenschaften seyn würde, so wenig schien er mir für den gegenwärtigen Zweck passend \*). Die wissenschaftlichen Bemerkungen hat er ohnedem in seine beyden, im Auszuge gelieferten, Lehrbücher mit aufgenommen.

Was seine Sittenlehre anbetrifft: so haben sich auch hier die Eigenheiten seines Geistes und Characters deutlich abgedrückt. Den Systeme der geoffenbarten Religion treu und ein abgefagter Feind der Aristotelischen und zum Theil auch der Cartesischen Philosophie, erklärt er das Zutrauen auf die Kräfte der menschlichen Vernunft und des Willens für ungegründet, und die subtilen Speculationen

B 3

fei-

\*) Thomafius hat dies mit allen Reformatoren gemein, dafs er überall lieber einreißt, als aufbaut. Auch in diesem Werke kann er vor lauter Streitigkeiten und Widerlegungen nicht dazu kommen, seine eignen Ideen gründlich und ausführlich auseinander zu setzen.



seiner Vorgänger für unbrauchbar. Ueberall bemüht, das Unpractische, oder wie er es oft nennt, den Unrath aus der Gelahrtheit fortzuschaffen zu helfen, sucht er die Sittenlehre nach Möglichkeit zu vereinfachen und für das practische Leben anwendbar zu machen. Darinn stimmt er zwar mit den Meisten der frühern Moralisten überein, daß das höchste Gut des Menschen Glückseligkeit, d. h. wahre Gemüthsruhe sey. Aber in der Bestimmung des Principis der Moral, oder wie er sich ausdrückt, des Mittels zu diesem Zwecke, unterscheidet er sich von ihnen. Ein großer Theil der Moralisten glaubte, dieses Princip in der Selbstliebe gefunden zu haben, in dem allgemeinen Triebe der Menschen, ihre Glückseligkeit zu befördern. Sie sahen in diesem Triebe nicht nur den Grund alles Handelns, sondern auch den letzten Zweck desselben. Ich will bey diesem Princip nicht verweilen, aber wäre es auch noch so unrein, so konnte schwerlich diese Unreinigkeit unsern Thomafius verleitet haben, es zu verwerfen: es würde vielmehr seiner Idee von der Verdorbenheit des menschlichen Willens trefflich zu Statten gekommen seyn.

Soll

Soll ich mir selbst einen Entwurf machen, wie er auf sein Princip gekommen seyn kann: so würde ich ohngefähr Folgendes am wahrscheinlichsten finden. Es war ihm einleuchtend, daß das Wohl des Ganzen der Zweck der Handlungen eines jeden Individui seyn müsse, und daß jedes einzelne Mitglied sein eignes Wohl durch das Ganze befördere. Ueberall und zu jeder Zeit seinen Nebenmenschen nützlich zu werden, das war die allgemeine wohlgemeinte Absicht aller seiner Bemühungen, und er konnte selbst diejenigen Kenntnisse nicht leiden, die sich nicht sogleich für die Welt brauchbar machen ließen. Da er nun jede gute Aeußerung und Absicht des Willens Liebe nannte: so giebt er auch dem Bestreben, für das Wohl des Ganzen thätig zu seyn, den Namen Liebe. Da er ferner in seinen Begriff von Liebe durchaus zwey Subjecte aufnahm, eins, welches liebt, und das andre, welches geliebt wird, oder nach seinen Ausdrücken, da die Liebe außer sich geht: so war es natürlich, daß er die Selbstliebe nicht als allgemeines und erstes Princip aufstellen konnte. Alle Liebe geht auf Dinge außer uns, und da

B 4                      außer

außer und um uns nichts Edleres und mit uns Verwandteres da ist, als der Mensch, auf andre Menschen. Nun können wir aber die Menschen, (um mich eines neuern Ausdrucks zu bedienen) entweder als Zweck oder als Mittel lieben: die erstre Liebe ist die, welche Thomafius die vernünftige nennt. Lieben wir die Menschen als Mittel, so betrachten wir sie offenbar als Mittel zur Befriedigung unfreer Sinnlichkeit. Alle sinnlichen Neigungen sind theils von frühern Moralisten, theils in der Bibel \*), unter die drey Klassen, der Wollust, des Ehrgeizes und der Habfucht gebracht. Folglich erscheinen diese drey Hauptneigungen bey Thomafius unter dem Namen der unvernünftigen Liebe, die zwar ebenfalls die Absicht hat, Gemüthsruhe zu befördern, aber statt deren nichts, als Unruhe, hervorbringt.

Ein sehr wichtiges Hindernis, welches sich bey Thomafius einer tiefern und gründlichern

\*) Hierauf beruft er sich ausdrücklich Sitt. Th. 2. S. 53o. (Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Leben.)

lichern Unterfuchung der practifchen, wie der theoretifchen Philofophie entgegenftellte, ift die Gleichgültigkeit, womit er die Sprache behandelte. Seinerfeits feft überzeugt, daß es auf die Wörter gar nicht ankomme, wenn man nur, wie er oft fagt, über die Befchaffenheiten einig fey, braucht er Gemüthsneigung, Affect, Leidenschaft, Paßion, Trieb, Verlangen und Begierde eins für das andre, und ohne diefe ganz verfchiednen Begriffe auch nur einigermaßen zu unterfcheiden. Die erftern drey find ihm fogar mit Laftern beynahe ganz fynonym. Daher kann derjenige, welcher fich einen Unterfchied bey diefen Begriffen feftgefteht hat, faft in jedem Paragraphen des Verfaßers Widerfprüche und Irrthümer finden. Daher wird es einleuchtend, warum er ganz und gar keine Rückficht auf die in der Natur des Menschen gegründeten Triebe nimmt, warum ihm die groffe Verfchiedenheit zwifchen Trieb und Leidenschaft gar nicht in den Sinn kommt, und warum er fo manche wichtige Themata, die in unfern Ethiken abgehandelt werden, unberührt läßt. Er hat immer fchon die volle Leidenschaft vor Augen, und hat fich

also der Mühe entübrigt, den ersten Keimen derselben nachzuspüren und sie in ihrem Wachstum zu belauschen. Seine Idee von Gemüthsruhe, die im Grunde eine Stoische Apathie ist, erlaubt ihm nicht, an irgend einem Triebe etwas Gutes zu finden, weil ihm jeder schon Leidenschaft, d. h. unruhige Bewegung ist. Seine Beschreibungen der Leidenschaften sind nichts, als Charactere wollüstiger, ehrgeiziger und habfüchtiger Individuen, gemeiniglich sehr richtig, aber immer auf das stärkste gezeichnet. Das einzige, was auch dieser Characterisirung schadet, ist, daß er die Leidenschaften zu abgeschnitten und isolirt nimmt, und daher oft der einen allein beylegt, was die übrigen eben so wohl an sich haben.

Die Unbestimmtheit in der Terminologie rächt sich an ihm auch in diesem Theile seiner Philosophie. Alle Augenblicke sieht er sich genöthigt, seine Benennungen zu rechtfertigen, und vorhergehende Ausdrücke in der Folge einzuschränken oder zurückzunehmen. Wenn er z. B. Anfangs behauptet, Freude und Schmerz seyn keine Leidenschaften, und sie demohnerachtet gegen das Ende

unter

unter dieser Gestalt aufführt, so muß er seine Zuflucht zu einer Künsteley nehmen, welche viel subtiler und spizfindiger ist, als manche andre, die er an frühern Moralisten bitter tadelt. Und wenn er so oft seinem Leser zuruft: Nenne es so oder so, nur streite nicht um Worte; so haben ihm mehrere seiner Gegner gezeigt, daß er eben durch diese Willfährigkeit wahren Sachen-Streit, wenn ich so sagen darf, veranlaßt habe.

Eins der schwersten und wichtigsten Probleme, die Frage über die menschliche Freyheit, hat er äußerst leicht abgefertigt. Aber er ist zu entschuldigen. Denn da er bey allen seinen philosophischen Untersuchungen immer das System der geoffenbarten Religion vor Augen behielt: so mußte es ihm unnützlich scheinen, einen Gegenstand zu untersuchen, über welchen ihm die Bibel schon ganz abgesprachen zu haben schien. Er erklärt sich darüber ausdrücklich so: „Zu der Erkenntnis des natürlichen Unvermögens und Unzulänglichlichkeit der menschlichen Kräfte haben mich so viel klare Sprüche, die in allen Büchern heil. Schrift stehen, durch Gottes Gnade

„Gnade gebracht, und gewiesen, wie die  
„mir noch anklebende gemeine Lehre unfreier  
„Leute von dem freyen Willen des Menschen  
„damit nicht bestehen könne \*).“ „Gott, sagt  
„er in seinem Glaubensbekenntnis, ist allein  
„der Urheber und Vollender der höchsten  
„Glückseligkeit, und der Mensch trägt dazu  
„nichts bey, als Hindernis und Widerstand,  
„und, wenn es hoch kommt, Unterlassung  
„dieses Widerstandes \*\*).“ Er versteht also  
unter Freyheit eigentlich die freye Macht des  
menschlichen Willens, besser zu werden,  
ohne göttlichen Beystand, aus und durch  
sich selbst; und es ist daher consequent,  
wenn er, ohne dem Menschen freyen Willen  
zu lassen, dennoch eine Zurechnung annimmt.  
Aber wohl zu merken, nur eine Zurechnung  
des Bösen zur Strafe, nicht aber des Guten  
zum Lobe: auch dieses, wie mir dünkt, sei-  
nem übrigen Systeme vollkommen gemäß \*\*\*).

Wie

\*) S. 531.

\*\*) S. 543.

\*\*\*) In der Folge hat er zwar diese Behauptungen  
(in den Cautelen Kap. 14. S. 361. f.) einiger-  
maßen,

Wie leicht es sey, bey einer selbstgemachten philosophischen Terminologie die Meynungen Andrer falsch zu finden und zu widerlegen, beweist seine Moral ebenfalls. Da in seiner Sprache, wie erwähnt, die Benennungen der Triebe und ihrer Grade alle synonym sind, da er sie ein für allemahl nur als unvernünftige Liebe gelten läßt; so hat er mit der Widerlegung der Peripatetiker, Stoiker, Epicuräer und Cartesianer (im zweyten Hauptstücke der pract. Moral) leichtes Spiel. Ich habe in diesem ganzen Abschnitte nichts gefunden, was eine kritische und unbefangne Prüfung verriethe.

Dafs

malsen zurückgenommen. Aber der Grund dieser Aenderung ist eben nicht der festeste. Er unterscheidet nemlich (in den Fundamentis Juris Nat. et G. Kap. 1. n. 99. 118 und Kap. 2. n. 104. f.) zwischen Freywilligkeit und Freyheit des Willens, und will durch diese Unterscheidung die Kräfte des Menschen sowohl, wie die Nothwendigkeit eines höhern Beystandes retten. Die Freywilligkeit nennt er in dem lat. Werke *libertas arbitrii*, die Freyheit *spontaneitas*, und man sieht also, ohne mein Erinnern, worauf die ganze Bestimmung hinauslaufft.



Dafs er übrigens seine physiologischen Lemmata beynahe nur zur Ausschmückung gebrauchte, und bey der ersten Gelegenheit fallen liefs, ist schon oben erinnert worden. Der Verstand, sagt er in der Logik, wird durch die Bewegungsgeisterchen in den Senn-Adern (Nerven) gerührt. Der Wille, erklärt er in der Moral, wird durch die Lebensgeister in dem Geblüte in Bewegung gesetzt. Wäre er mit dieser Hypothese weiter gegangen und hätte er sie bey der Erklärung der Triebe und Leidenschaften zum Grunde gelegt: so müfte seine ganze Darstellung eine andre Wendung genommen haben. Er bedient sich ihrer blos dazu, zu zeigen, dafs die natürlichen und eigenwilligen Eindrücke der äufsern Dinge, (unter jenen versteht er solche, die aus der Natur der Gegenstände, unter diesen solche, die aus der Beschaffenheit des Herzens oder der Einbildung einzelner Menschen herrühren) völlig einerley seyn, und dafs folglich zwischen Naturinstinct und Leidenschaft kein Unterschied Statt finden könne. Allein eben da, wo man die nähere Bestätigung dieser Idee verlangt, weist er uns mit einer Vergleichung ab und setzt hinzu:  
Die

Die Gemüthsbewegungen werden deutlicher empfunden als beschrieben.

Was nun den Werth dieser Thomafiusfchen Sittenlehre überhaupt betrifft: fo ist dasjenige, was der Verfaffer selbst davon rühmt, freylich nicht eben sehr bedeutend. Vorausgesetzt, was er überall lehrt, dafs der Wille über den Verstand, nicht dieser über jenen herrsche, und dafs der Wille des Menschen durchaus verderbt sey, kann nach seinem Urtheile eine Sittenlehre zur Besserung des Menschen nur wenig beytragen: sie kann nur so viel bewirken, dafs der Mensch vor dem Schlimmerwerden sich hüten lerne, dafs er sich selbst und Andre genauer studiere, und aus diesem Studium Regeln des Umgangs abziche. Ausdrücklich bestimmt er seine Sittenlehre nur für Verführte und Verführer, als einen Spiegel, worinn sie sich betrachten sollen. Haben sie darinn ihre Fleken erblickt, so verweist er sie auf die heilige Schrift, wo sie lernen sollen, unter dem Beystande der göttlichen Gnade sich von diesen Fleken zu reinigen und zu der christlichen, allein durch den Glauben möglichen, Vollkommenheit auf Erden zu gelangen. Wenn wir jetzt über die  
Ver-

Verdienste dieser Moral eine Untersuchung anstellen: so fassen wir die Frage allgemeiner: Hat Thomafus ein gültigeres Princip der Moral aufgestellt? Hat er passende Motive zum Handeln gegeben? Hat er die schwere Aufgabe von der menschlichen Freyheit ihrer Entscheidung näher gebracht? Hat er neue Einsichten in die moralische Natur des Menschen gehabt oder veranlaßt? Hat er insbefondre das Begehrungsvermögen des Menschen tiefer untersucht und zergliedert? Auf diese und ähnliche Fragen wird Jeder, der seine Werke studiert hat, dreußt mit Nein antworten können, wenn er gleich eben so zuversichtlich nachgeben kann, daß Thomafus auch in diesem Stücke zu einem freyern Nachdenken über Moral und Sittlichkeit beygetragen und manche sehr richtige Bemerkungen über menschliche Charactere geliefert hat, deren weitere Untersuchung und Anwendung für die sogenannte Philosophie des Lebens gute Folgen gehabt hat. Darf ich mein Urtheil über dieses Gleichnisreiche Werk mit einem Gleichnisse schliessen: so ist der theoretische Theil der Thomafuschen Moral keine Anatomie oder Phyfiologie, und der

der practische keine auf jene gegründete Heilungs- oder Gesundheitslehre, sondern das Ganze ist eine Beschreibung der vornehmsten Krankheiten und ihrer Zeichen, mit Klagen über die menschliche Gebrechlichkeit und einigen diätetischen Regeln durchwebt, und mit der Anweisung beschloffen, einen tüchtigen Arzt um Rath zu fragen, wenn man mit diesen Krankheiten behaftet sey \*).

Mit der Moral unsers Verfassers scheint sich am besten der Beytrag verbinden zu lassen, den er zu einer practischen Anthropologie geliefert hat, *die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnöthigen Wissenschaft, das Verborgne des Herzens andrer Menschen, auch wider ihren Willen, aus dem täglichen Umgange kennen zu lernen.* Schon ältere Gelehrte wollten das  
Prä-

\*) Ein Hauptfehler ist auch dieser, daß Th. sich nicht einmahl eine bestimmte Gränze zwischen theoretischer und practischer Moral setzte. In seiner *Ausübung* kommen viele Punkte vor, die eigentlich in die theoretische *Einleitung* gehören hätten.

Prädicat einer *neuen* Erfindung nicht gelten lassen, und berufen sich auf das hundert Jahr früher erschienene Werk des Petrus Pontius, dessen Ideen und Methode sie sogar leichter, einfacher und nützlicher fanden. Doch wir haben uns hier nicht auf Literatur einzulassen. Thomafus sucht zu beweisen, daß die von ihm gerühmte Physiognomik möglich sey, daß man nach gewissen in der menschlichen Natur gegründeten Regeln erstlich den Hauptaffect eines Menschen, dann die besondern Leidenschaften desselben ergründen, und hieraus sowohl seine Brauchbarkeit für den Staat, als besonders seine Gefinnung gegen uns selbst erkennen könne. Daß eben diese Kunst aber auch gewiß sey, erhelle theils aus dem Zuuf jenes Weisen: *Loquere, ut te videam!* theils aus der Erfahrung, welche uns seine Köpfe genung aufstelle, die einen Menschen aus einigen Mienen, beym Spiele, bey Tafel und bey andern Gelegenheiten vollkommen kennen lernten, theils auch daraus, daß alles Thun und Lassen, wodurch Menschen ihre Affecten zu verbergen suchen, affectirt sey und dergleichen Affectation nie lange dauern oder  
im-

immerwährend gleich bleiben könne. Thomafius felbft rühmt fich, diefe Kunft fo ziemlich inne zu haben, und erklärt fich zu Proben bereit. Was er indeffen in den beyden hierher gehörigen Schriften fagt, ift abermahls nichts weiter, als Schilderung der verfchiedenen Aeufferungen menfchlicher Leidenschaften, mit den Vorzügen und Fehlern, die wir fchon bey der Sittenlehre angemerkt haben. Seit feiner Zeit ift über Menfchenkenntnis und Phyfiognomik fchon fo manches Gute gefchrieben worden, daß ein Auszug aus diefen Werken, den ohnedem der Auszug aus der Sittenlehre fchon überflüffig macht, keinen fonderlichen Beyfall finden würde. Auch nahm er in der Sittenlehre Manches wieder zurück.

Ueber das Naturrecht waren feine Ideen fich nicht gleich. In frühern Zeiten legte er das Puffendorfsche Princip der Gefelligkeit zum Grunde, aus welchem fich, wie es fcheint, fein Grundfatz der vernünftigen Liebe entfpann. In der Folge verwarf er jene Meynung, und ftellte dagegen den Grundfatz auf: Man muß dasjenige thun, was das

Leben der Menschen dauerhaft und glücklich macht, und im Gegentheil f. w. Hier unterscheidet er drey Grundsätze, der Moral (Honesti), des Wohlstandes (Decori), und des Naturrechts (Justi). Der erste lautet: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue *du dir* auch. Man sieht, ohne mein Erinnern, wie wenig dieses Princip mit seiner Sittenlehre stimmt. Der zweyete: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue *du ihnen auch*; und der dritte: Was du willst, daß dir die Leute nicht thun sollen, das thue *du ihnen auch nicht*. — Ich weiß sehr wohl, was in den neuesten Zeiten einige Philosophen, und vor allen Kant selbst \*), gegen diese Maxime eingewendet haben. Aber ich kann mich von der Richtigkeit dieser Einwendungen nicht überzeugen. Weder der Unbarmherzige, noch der zum Tode geführte Verbrecher können sich hinter diesen Grundsatz flüchten, da er offenbar die Bestimmung: *unter denselben Umständen*, in sich faßt. Und wenn also der reiche Unbarmherzige sich entschuldigen wollte, daß

er

\*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 68.

er keine Wohlthaten an Arme auszutheilen brauche, weil er von Andern keine erwarte; so dürfen wir ihn nur fragen: ob er nicht, *wenn er arm und bedürftig wäre*, dergleichen erwarten würde? — Bey der großen Falschheit dieser Regeln würde es Thomasius leicht geworden seyn, ein deutliches und brauchbares System des Naturrechts daraus abzuleiten, wenn ihn hier nicht abermahls einige seiner Lieblingsmeynungen auf allerley Nebenwege und Paradoxieen geleitet hätten, die dem Ganzen schaden. Die Lehre von der Unterthänigkeit des Verstandes unter den Willen tritt auch in seinem Naturrecht allen philosophischen Bestimmungen in den Weg, und seine Unbestimmtheit über die Freyheit des Menschen läßt ihn zu keiner Entscheidung über die Gültigkeit der menschlichen Rechtsansprüche kommen. Selbst die Lehre vom Gewissen verwirft er als fast ganz unbrauchbar fürs Leben, und der festgesetzte Unterschied zwischen innerer und äußerer Verbindlichkeit, (wovon die erste den Menschen tugendhaft, die letztre aber gerecht mache) ist offenbar sehr schwankend. Diese Ideen gehören jedoch nicht eigentlich zum



Naturrechte, und, wenn Thomafus, nach Hufelands Bemerkung \*), die Principia honesti et decori ganz weggefchnitten hätte, fo würde ihm die Ehre zu Theil geworden feyn, die fein Schüler Gundling durch geringe Mühe erworben hat, daß man mit ihm eine neue Epoche in der Gefchichte diefer Wiſſenſchaft eröffnen würde.

Ich darf die großen Kenntniſſe nicht vergeſſen, welche Thomafus in der philoſophiſchen Gefchichte befaß, und auf welche er ſich ſelbſt etwas einzubilden ſchien \*\*). Viel davon hatte er geſtändlich den Handſchriften ſeines Vaters Jacob Thomafius zu verdanken. Seine Gefchichte des Naturrechts iſt noch jezt ein brauchbares Werk, und ſeine gelegentlichen Bemerkungen ſowohl, als die beſondern Abhandlungen über Punkte aus dieſer Gefchichte zeugen, daß es ihm nicht an hiſtoriſchen Datis, wohl aber an derjenigen Unpartheylichkeit fehlte, welche zu jeder  
Art

\*) Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts.  
S. 23. Vergl. S. 63 und 91 f.

\*\*\*) S. Vorrede zur Einl. in die Vern. S. 36.

Art von Geschichtschreibung unentbehrlich ist. Schon der gehässige Name Sectirer, den er fast allen philosophischen Schulen beylegt, worunter er einen eingebildeten und unduldsamen Vielwiffler versteht, und die Kennzeichen der Sectirerey, welche er (z. B. in den Cautelen Kap. 6. S. 113.) angiebt, und welche grade in den Hauptlehren der Systeme selbst bestehen, mußten ihm den ganzen Gesichtspunct bey diesem Studium verrücken. Wie dem aber auch sey, so machte er doch die Gelehrten darauf aufmerksam, wie viel aus der Geschichte der Philosophie für die Bearbeitung dieser Wissenschaft selbst zu holen sey, und wer die Schriften unsers Philosophen und die Geschichte des gelehrten Bruker gelesen hat, wird wissen, wie manche Bemerkungen der letztere ihm verdankt, wenn er gleich nicht immer die Quelle nennt.

Da die Philosophie in jenem Zeitalter an Leibnitz und Wolf \*) zwey so wichtige  
C 4 und

\*) Leibnitz starb 1716. Thomafius 1728. Wolf 1754. Des letztern erster Aufenthalt zu Halle fällt von 1701 bis 1721.

und eifrige Bearbeiter gefunden hatte: so dringt sich uns die Frage von selbst auf: was Thomafius von den Bemühungen dieser Denker gehalten habe? Offenbar zeigte er gegen die Leibnitzifchen eine auffallende Gleichgültigkeit, und in Rückficht dessen, was Wolf bis dahin verfucht hatte, äußerte er feine Unzufriedenheit laut. Er tadelte die Wolfifche Abhandlung über die Moral der Sinefer fcharf und bitter, und zog den Hochmuth der Mathematiker durch, die fich erkühnten, die Philofophie und insbefondre die natürliche Theologie nach den mathematischen Grundfätzen zu verbessern, oder vielmehr zu verderben u. f. w. \*). Wer indeffen die oben angeführten allgemeinen Punkte über den Geift und Character des Thomafius vergleicht, und dazu nimmt, daß er, gegen die letzte Zeit befonders, feine Thätigkeit an zu vielerley und verfchiedne Gegenstände wenden mußte, den kann dieses Benehmen weiter nicht befremden: gewiffe Menschlichkeiten nicht einmahl gerechnet, von welchen der gute Mann fich felbft nicht freyspricht.

Die

\*) S. deffen Anhang zu den *Gemifchten Händeln*.

Die mittelbaren Verdienste dieses unvergeßlichen Mannes um die Philosophie zu unterfuchen, ist hier meine Absicht nicht. Ich habe daher von seinen Schülern und Nachfolgern, von dem Einflusse und der Verbreitung seiner Philosophie nichts zu sagen. Vielleicht würde auch eine Erörterung dieser Art sehr schwer seyn, und ohne vollständigere Zeitgeschichte nicht gründlich ausfallen.

Thomafius wird überall gelobt, aber wenig gelesen. Sein Styl und seine ermüdende Weitfchweifigkeit mögen viel Schuld daran haben. Ich glaubte daher, keine unnütze und zweckwidrige Arbeit zu unternehmen, wenn ich aus seinen beyden Werken über Logik und Moral einen kurzen und körnichten Auszug lieferte, und das, was er zur Berichtigung einiger Ideen in den Cautelen nachgebracht hat, hinzusetzte. Dafs ich dabey Styl und Sprache reformiren mußte, verstand sich von selbst: aber ich habe mich sehr gehütet, seinen Ausdrücken, besonders in wichtigen Sätzen, solche neue unterzuschieben, die ihm etwa zugleich neue Begriffe andichten könnten. Wo ich daher einen heute gebräuchlichern philosophischen

Kunstausdruck gebraucht habe, ist der des Thomafius zugleich mit bemerkt. Jeder Leser, der sich die Mühe nimmt, diese Auszüge mit den Schriften selbst zu vergleichen, wird mir das Zeugnis einer treuen Uebersetzung nicht verlagern können. Einzelne sehr treffliche Bemerkungen und Ideen des Verfassers haben mich für die Mühe belohnt.

---

Einleitung zu der Vernunft-Lehre u. s. w.

Vierte Auflage. Halle 1711. 8.

Ausübung der Vernunft-Lehre u. s. w.

Halle 1710. 8.

Von der Kunst vernünftig und tugendhaft

zu lieben, oder Einleitung zur Sitten-

Lehre u. s. w. Halle 1710. 8.

Von der Arzeney wider die unvernünftige

Liebe, oder Ausübung der Sitten-

Lehre u. s. w. Halle 1704. 8.

Höchstnöthige Cautelen, welche ein Stu-

diosus Juris u. s. w. Halle 1729. 8.

---

AUS-

A U S Z U G

A U S

CHR. THOMASIIUS VERNUNFT-LEHRE.

---

Die Vernunftlehre hat die Absicht, die Menschen zu unterweisen, *wie sie ihre Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit überhaupt recht und gemeinnützig gebrauchen sollen.* Sie ist in der Natur der menschlichen Vernunft selbst gegründet. Die Regeln, welche sie giebt, sind ganz allgemein, über den Gebrauch der Vernunft überhaupt zur Nachforschung sowohl als Erforschung der Wahrheit: die Anwendung dieser Regeln ist andern Wissenschaften überlassen.

Sie hat zwey Theile. Der erste enthält die allgemeinen Begriffe von Vernunft, Wahrheit,

heit, Principien und Kriterien der Wahrheit. Der zweyte begreift eine Anweisung zur Erforschung und Mittheilung der Wahrheit, so wie zum Verstehen, Beurtheilen und Widerlegen fremder Meynungen.

## Theoretische Logik.

### I. Von der menschlichen Vernunft.

#### §. 1.

Um die Vernunft gehörig brauchen zu lernen, muß man erst wissen, was eigentlich Vernunft sey. Um dieß zu wissen, muß man vorher untersuchen, was der ganze Mensch sey.

#### §. 2.

Der Mensch gehört unter das Geschlecht der Thiere. Aber er ist von allen Thieren unterschieden, nicht sowohl durch sein Aeußeres und den Bau seines Körpers: als vielmehr durch innre Eigenschaften.

#### §. 3.

Der auffallendste Unterschied besteht in der Rede. Rede ist die Bezeichnung menschlicher

licher Gedanken (Vorstellungen). Gedanken sind innerliche Reden. Wenn ich denke, so rede ich mit mir selbst über die Formen, Vorstellungen (Bildungen), welche durch die Bewegung äußerer Körper vermittelt der Organe meinem Gehirne eingedrückt werden.

Unter äußern Körpern ist alles das zu verstehen, was außerhalb meines Gehirnes ist.

#### §. 4.

Die Sinnlichkeit ist doppelt, *äußere*, wenn das Gehirn unmittelbar durch äußere Körper vermöge der Organe afficirt wird, und *innre*, oder Bewußtseyn.

Im gemeinen Leben versteht man unter äußerer Sinnlichkeit die Sinnorgane. *Allein diese haben keine wirkliche Sinnlichkeit, weil diese nie ohne Erkenntnis und Vorstellung seyn kann.*

Zum innern Sinne gehören Einbildungskraft und Gedächtnis.

#### §. 5.

Die Gedanken (Vorstellungen) sind entweder *leidend* oder *thätig*. Jenes sind die  
Vor-



Vorstellungen der äußern Sinnlichkeit. Diese bestehen darin, daß der Mensch die empfangenen Eindrücke zusammensetzt, ordnet, unterscheidet. (Receptivität und Spontaneität.)

1. Wahrscheinlich geht das Denkgeschäft im ganzen Gehirn vor. Man würde vielleicht durch Microscope die Eindrücke der Formen im Gehirn entdecken, selbst, wenn man, ohne den Menschen zu tödten, ihm die Hirnschale abfägen könnte, die Bewegungen bey dem Denken im Gehirn entdecken können.
2. Unterschied der Vorstellungen und Handlungen der Thiere. Nächste dem, was Instinct und Gewohnheit thut, haben sie wohl eine Art von innerem Bewußtseyn, aber wir kennen dieses so wenig, wie das innere Wesen anderer Dinge.

#### §. 6.

Der Mensch ist ein körperliches Wesen, welches sich bewegen und denken kann. Er besteht aus Leib und Seele. *Die Seele ist der Theil, welcher denkt. Weiter kann ich von der Seele nichts sagen.*

#### §. 7.

§. 7.

Die Gedanken des Menschen bestehen in zwey verschiedenen Arten, Verstand und Willen.

Verstand heist auch sonst Vernunft, wir brauchen diese Ausdrücke einen für den andern. Oesters umfaßt das Wort, Vernunft, Verstand und Willen zusammen.

§. 8.

Der Verstand ist die leidende oder thätige Vorstellung vom Wesen und der Beschaffenheit der Dinge.

Die Wirkungen des Verstandes, in Rücksicht der äußern Dinge, sind entweder *zweifelhaft* oder *von allem Zweifel frey*. Bey jenen fragt der Mensch immer nach etwas: die letztern bejahen oder verneinen etwas bestimmt.

Sie gehen auf ein äußeres Ding entweder *an und für sich*, oder *in Verhältnis* mit andern Dingen. In jenem Falle wird das *Seyn*, *Wesen* und *die Beschaffenheit* eines Dinges überhaupt oder der Theile desselben, auf die Fragen: Ob, Wenn, Wo, Wie, Inwiefern? untersucht. In letztern wird eine  
*Gleich-*

*Gleichheit* oder ein *Unterschied*, auf die Fragen: *Wie viel, Wie groß, Wie gleich?* betrachtet. Außerdem kommt der Dinge *Bewegung, Dauer, Ursprung* und *Wirkung* auf die Fragen: *Woher, Wohin, Woraus, zu was Ende?* in Untersuchung.

§. 9.

Bey allen diesen Vorstellungen werden dem Gehirne Formen (Bildungen) eingedrückt, welche durch die Bearbeitung des Verstandes Abstractionen werden. Die Auffassung dieser Abstractionen, wie sie von vorhandnen Dingen an und für sich veranlaßt wurden, ist *Gedächtnis*. Die Zusammenfetzung oder Unterscheidung derselben nach eigener Willkühr ist Werk der *Einbildungskraft*. Aus erkannnten Abstractionen unerkannte hervorfuchen, ist das *Vermögen zu schliesen*.

§. 10.

Diese Wirkungen des Verstandes, oder Erkenntnisse, sind klar u. s. w. *Eine klare Erkenntnis* ist die, welche dem Verstande, von vorhandnen sinnlichen Gegenständen, durch die äußern Sinne und durch eine starke Bewe-

wegung mitgetheilt wird. *Dunkel* ist sie, wenn der Gegenstand von den Sinnen entfernt ist, oder sie nur schwach afficirt. *Deutlich*, wenn ich die Theile eines Ganzen erkenne. *Undeutlich*, wenn ich nur das Ganze (Mannigfaltige) mir vorstelle.

## II. Von logischen Kunstwörtern.

### §. 11.

Kunstwörter sind allgemeine Begriffe von dem Wesen der Dinge überhaupt.

### §. 12.

Ein *Ding*, *Etwas* ist das, wodurch ich alles, was in und aufer dem Menschen war, ist und seyn wird, verstehe. Das Gegentheil ist *Nichts*. Was seyn kann, ist ein *möglich Ding*, was blofs in der Vorstellung ist, heist ein *Gedankending*, was aufer der Vorstellung wirklich ist, heist ein *reelles Ding*. Jedes reelle Ding *ist*. Das *Seyn* eines Dinges ist das, wodurch des Menschen Sinnlichkeit afficirt wird. Das *Seyn* ist überall Einerley, das *Wesen* ist so vielfältig, wie die Dinge selbst.

D

Alles

Alles übrige, wie in den gewöhnlichen Ontologieen.

### III. Von der Wahrheit.

#### §. 13.

Wahrheit ist die Uebereinstimmung der menschlichen Gedanken (Vorstellungen) mit der Beschaffenheit der Dinge außerhalb der Gedanken.

Muß der Verstand mit den Dingen, oder diese mit dem Verstande übereinstimmen? *Diese Uebereinstimmung wird von beyden zugleich vorausgesetzt, die äußern Dinge machen nur gleichsam den Anfang dazu.* Denn die äußern Dinge sind so beschaffen, daß sie von dem Menschen erkannt werden können, und der Verstand ist so beschaffen, daß er die äußern Dinge erkennen kann. *Die äußern Dinge afficiren die Receptivität (Empfindlichkeit) des Verstandes: dieser nimmt die Eindrücke auf, vergleicht und unterscheidet sie.*

Die Nichtübereinstimmung zwischen Gedanken und Gegenständen erzeugt das Falsche. Ein für wahr gehaltenes Falsches ist Irrthum.

Die Schuld der Irrthümer liegt mehr am Verstande, als an den Dingen.

§. 14.

Das Wahre ist entweder *unstreitig wahr*, oder nur *wahrscheinlich*.

*Unstreitig wahr* ist das, von dessen Uebereinstimmung jeder vernünftige Mensch, dem wir es mit deutlichen Worten erklärt haben, mit uns vergewissert ist. *Wahrscheinlich*, wenn der innere Beyfall mit dem Gedanken vergesellschaftet ist, daß die Sache sich anders verhalten könne.

Diese Unterschiede des Wahren rühren von der verschiedenen Beschaffenheit der Vernunft in einzelnen Subjecten her.

Alle unsere Vorstellungen sind nur wahr oder falsch, *in Beziehung auf etwas außer ihnen*.

IV. Von den Grundwahrheiten und allgemeinen Principien.

§. 15.

Eine Wahrheit ist mit der andern verknüpft, und so lange eine Wahrheit aus der

D 2 an-

andern erwiesen wird, ist jene nie der Hauptgrund. Eine Grundwahrheit muß unerweislich seyn, d. h. weder bewiesen werden können, noch dürfen. Man nennt sie Princip, indessen ist Grundwahrheit und Princip unterschieden.

§. 16.

Ein Princip ist ein unerweislicher, allgemeiner, einziger Grundsatz, welcher den Grundbegrif aller wahren Erkenntnis enthält. Es heißt: *Alles was mit der Vernunft des Menschen übereinstimmt, ist wahr. Alles, was ihr zuwider ist, ist falsch.*

§. 17.

Aber worinn besteht diese Uebereinstimmung? Wir haben gesagt, daß alle Gedanken (Vorstellungen) entweder leidend oder thätig sind. Jenes die Anschauungen (Sinnen), dieses die Ideen des Verstandes, Begriffe. Mithin zerfällt jenes Princip in zwey besondre:

*Was der menschliche Verstand durch die Sinne erkennt, ist wahr. Was den Sinnen zuwider ist, ist falsch.*

Es

Es wird vorausgesetzt, daß der Mensch gute Sinnen habe und in dem Zustande des vollen Bewußtseyns sey.

Die Sinne trügen nicht. *Man unterscheide nur die Vorstellungen von den Gegenständen selbst. Jene täuschen uns niemals, diese können an sich ganz anders seyn, als unsre Vorst. von ihnen. Die Schuld solcher Täuschung liegt keinesweges an den Sinnen, sondern an der Voreiligkeit unsers Urtheils.*

Wir müssen die Erkenntnisse (Vorst.) von einem Objecte nicht dem Objecte selbst zuschreiben, wenn sie sich vermittelst der Sinne bey uns verändern z. B. Wärme.

Wir müssen eben darum nie absolut, sondern relativ von solchen Vorstellungen urtheilen.

Die Begriffe stehen mit den Anschauungen (Sinnlichkeiten) in der engsten Verbindung. Die Sinnlichkeit stellt mir lauter Individua vor, ohne Ordnung und in Mannigfaltigkeit. Die Verknüpfung und Unterscheidung dieser Eindrücke ist eine Wirkung des Verstandes, welche theils vorher im Vermögen des Men-



schen gewesen seyn muß, theils nachher aus eigener Willkühr entsteht.

Ohne Verstand würde der Mensch nicht Mensch seyn. Ohne Sinnlichkeit würde kein Verstand nicht thätig seyn können. *Die Begriffe setzen durchaus Anschauungen voraus.* Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Begriffe sind Definitiones rerum, d. h. allgemeine Bestimmungen der Dinge.

Also lautet der zweyte Satz:

*Was mit den Begriffen, welche sich der menschliche Verstand von den durch die Sinne ihm vorgestellten Objecten macht, übereinkommt, ist wahr. Was ihnen zuwider ist, ist falsch.*

Von den apodictischen Wahrheiten und Unwahrheiten, die durch die ersten Principien erwiesen werden.

§ 18.

Das aufgestellte Princip wird schlechtweg verstanden. Und mit ihm sind alle Wahrheiten verknüpft. Will ich also andre Wahrheiten begreifen, so muß ich ihre Verknüpfung mit dem ersten Princip begreifen.

§. 19.

§. 19.

*Beweifen* heist darthun, dafs und wie eine Wahrheit mit dem ersten Princip verknüpft fey.

§. 20.

Es ift ein grofser Unterschied zwischen Wahr und Falfch feyn, und zwischen Erkennen, dafs etwas wahr oder falch fey: zwischen erkennen, dafs etwas falch fey, und etwas Falfches erkennen. Jones heist, einfehen, dafs ein Subject und Prädicat fich widerfprechen: diefs heist, zwey widerfprechende Begriffe als nichtwiderfprechend begreifen wollen.

V. Vom Nichterkennbaren.

§. 21.

Etwas ift nicht erkennbar, entweder für die Vernunft überhaupt, oder für einzelne Menschen. Unter das erfte gehört z. B. der Begriff von Gott. Die Vernunft erkennt, dafs ein Gott fey, aber das Wefen deffelben erkennt fie nicht: fie kann nur fagen, was Gott nicht fey. Die leztre Art des N. ift an fich deutlich.

## VI. Vom Wahrscheinlichen.

### §. 22.

Wahrscheinlich ist, wobey der Verstand einseht, daß es eine bloße Meynung sey, die er zu keiner Gewisheit bringen kann.

(Ueber eigne und fremde Erfahrung; von der historischen Glaubwürdigkeit.)

Aller Beweis ist nur wahrscheinlich, wenn der Grund desselben auf fremder Erfahrung oder Induction beruht.

## VII. Von den Gegenständen der Erkenntnis.

### §. 23.

Der Mensch will erkennen, entweder die Dinge außer ihm, oder sich selbst.

#### I. Dinge außer ihm.

Hier kommt zuerst in Betrachtung, ob sie gegenwärtig, vergangen oder künftig sind?

Von abwesenden Dingen ist unsre Erkenntnis nur wahrscheinlich und dunkel, weil wir sie nicht durch die Sinnlichkeit uns vorstellen können. Eben so vergangne und künftige Dinge.

Ein

Ein gegenwärtiger und hinlänglich naher Gegenstand allein giebt klare und deutliche Erkenntnis, und zwar um so mehr, je länger dieser Gegenstand vor uns dauert.

§. 24.

Der Mensch hat keine gewisse Erkenntnis von einer Substanz, sondern nur von den Accidenzen.

Die Accidenzen können unter zwey Klassen gebracht werden, Körperlichkeit und Bewegung. Von beyden haben wir klare und deutliche Erkenntnis.

Alle Beweise setzen eine Substanz voraus, von welcher etwas prädicirt wird. Aber nicht die Substanz selbst, sondern nur die Accidenzen werden demonstirt.

Wir erkennen an den Dingen *die Materie*, insofern sie uns afficirt, klar und deutlich; die *Form*, d. h. die Vereinigung der Theile in der Substanz nicht so. Wir erkennen die *vorhandne Wirkung* einer Substanz, *den Ursprung* nicht immer. Es giebt eine *erste wirkende Ursache*, aber ihr Wesen erkennen wir nicht. Die *Endzwecke* nur wahrscheinlich.

§. 25.

Die Eintheilung in geistige und körperliche Substanzen fällt weg, so lange man nach der bloßen Vernunft verfährt. Der Verstand kann sich von Geist keinen Begriff machen.

§. 26.

Eben so wenig darf man die körperlichen Substanzen in einfache und zusammengesetzte theilen. Das Einfache kann der Mensch nicht erkennen. Alle Gegenstände unfreer Erkenntnis sind zusammengesetzt.

Ueber die Eingeschränktheit unfreer physischen Kenntnisse.

§. 27.

II. Der Mensch selbst.

Der Grund aller Wahrheiten liegt im Menschen selbst, und der Mensch hat von sich die gewisseste und meiste Erkenntnis.

Nur insofern nicht, als er ein Wesen hat, welches mit den Dingen außer ihm eine Gemeinschaft hat.

Der Mensch kann vermöge seines Verstandes viele Wahrheiten erfinden, und besitzt Kunstfertigkeit.

Zwar

Zwar weiß er nicht, was seine Seele sey, die in ihm denkt, aber er weiß, was die Gedanken seyn, die in ihm von der Seele gewirkt werden.

Von andern Dingen erkennt er die Zwecke nur wahrscheinlich: seinen eignen Endzweck unstreitig gewiß.

Eben so gewiß kennt er das Princip seines Thuns und Lassens.

Er kann sogar andrer Menschen Gedanken und Eigenheiten kennen lernen, und weiß seine Bestimmung auf Erden.

## VIII. Von Erfindung neuer Wahrheiten.

### §. 28.

Die Erfindung neuer Wahrheiten ist die Ableitung neuer Schlüsse aus bekannten Mittel-Sätzen. Experire, Defini, Divide.

Definition ist eine Beziehung der Gedanken von allgemeinen Begriffen. Sie ist entweder nominal, d. h. sie stellt das Allgemeine dar, als ein mit andern verbundenes oder in Theile theilbares Ganze überhaupt: oder real, d. h. sie stellt es vor, als ein mit andern nähern Ganzen verbundenes

nes und in die vornehmsten Theile theilbares Ganze.

Man kann keine Definition haben, wenn man nicht das Ganze zuvor in Theile getheilt hat. Definition und Division sind also genau verbunden. Denn man kann wiederum, ohne zu definiren, kein Genus in seine Species theilen. Jede neue Theilung giebt eine neue Wahrheit.

Ueber hypothetisch, affirmativ, negativ u. s. w.

## IX. Vom Irrthum.

### §. 29.

Irrthümer haben ihren Grund a) in der natürlichen Unvollkommenheit des Menschen von Kindheit an. Alles muß dem Kinde durch andre Menschen beygebracht, oder in ihm entwickelt werden, und diese Menschen sind selbst voll Irrthümer. b) in der Neugierde, welche selten Aufmerksamkeit und ruhige Betrachtung zuläßt, und stets mit Ungeduld verbunden ist, daher wir Schein mit Wahrheit, Vorstellungen mit Objecten verwech-

wechfeln. c) in allzugrofser Sinnlichkeit und Leichtgläubigkeit.

Man nennt die Irrthümer Vorurtheile, theils, weil fie gewöhnlich dann entftehn, wenn die Urtheilskraft noch nicht reif ift, theils, weil der Mensch eher urtheilet, als er geprüft hat.

Es giebt Vorurtheile des Anfehens und der Uebereilung. Jene find älter und fchwerer lofs zu werden. Gewöhnlich find fie beyde vereinigt. Nachläfsigkeit, Eigenliebe, Gewohnheit, Furcht vor Neuerung, Ehrgeitz und Herrfchfucht bekräftigen und ftärken fie.

## Practifche Logik.

### I. Von der Erforschung der Wahrheit.

#### §. 30.

1) Hebe die Hinderniffe weg, und befreie die Vorurtheile.

Zweifle. Zweifeln heifst entweder fragen, ob *etwas* in der Welt wahr oder falch, oder ob nicht vielmehr alles blofs *wahrscheinlich* fey? oder fragen, *was denn* wahr oder falch oder *wahrscheinlich* fey? Jenes ift  
der



der sceptische, dieses der dogmatische Zweifel. Der erstere ist Thorheit, der letztere, Weg zur Weisheit.

Woran soll man zweifeln? Nicht an den ersten Grundwahrheiten oder Principien. denn diese bedürfen keines Beweises. Sondern an den Folgerungen aus den Principien. *Zweifeln* heißt nemlich, *die Principien auffuchen, und darnach alle Vorstellungen prüfen.* Es ist also einorley mit fragen und suchen.

Zweifeln ist nicht gradehin etwas für falsch halten. Denn

a) was man für falsch hält, dessen Gegenteil erklärt man für wahr. Ist dies, so könnte man nicht sagen, daß man die Wahrheit noch *suche*.

b) die Sceptiker selbst, welche an allem zweifelten, hielten alles für wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, nie für falsch, denn sonst hätten sie das Gegenteil für wahr erklären müssen.

c) Etwas anders ist, eine Sache für falsch, und sie nicht für wahr halten. Etwas anders blind seyn und nicht sehen.

2)

2) Verlasse dich in Erforschung der Wahrheit niemals auf das Ansehen irgend eines Menschen.

Unfre Handlungen sollen wir nach dem Willen andrer einsehtsvoller Menschen einrichten: *der Verstand aber ist keinen Gesetzen unterworfen.*

3) Hüte dich einer Sache als unstreitigen Wahrheit Beyfall zu geben, wenn du dieselbe nicht mit allen Umständen untersucht und geprüft hast.

4) Lerne unterscheiden, was Wahrheit und Wahrscheinlichkeit ist, was wir gewis erkennen und was wir bloß wahrscheinlich einsehen können.

5) Unterscheide nützliche und belustigende Wissenschaften. Unter jenen lerne vor allen die, welche dich glücklich macht.

Die wahre Weisheit suche in dir, nicht außer dir.

Lerne dich selbst erkennen! Das heißt:

1) Siehe unter dich, betrachte den Unterschied zwischen dir und den Thieren.

2) Siehe um dich, und bemerke deine Verhältnisse mit andern Menschen.

3)

3) Siehe über dich, auf Gott.

Nach dem Einflusse auf diese Weisheit, nicht nach ihren ersten Grundsätzen und ihrer Gewisheit, beurtheile den Werth einer jeden Wissenschaft.

## II. Von der Mittheilung der Wahrheit.

(Mehr eine Anweisung für Jugendlehrer, als eine allgemeine Methodik. Folgende einzelne Ideen schienen mir des Ausehens werth.)

### §. 31.

Man sagt oft, die allgemeine Ruhe würde verletzt werden, wenn die Unterweisung der Menschen, wie sie die Finsternis ihres Verstandes vertreiben sollen, (Aufklärung), Jedem frey stünde. Allein Menschen, die dies behaupten, wollen mit Fleiß das Reich der Finsternis vertheidigen, weil sonst ihr Interesse und Ansehen litte. Die allgemeine Ruhe kann durch die Lehre der Weisheit nicht verletzt werden, sie hat vielmehr keine festere Stütze, als diese, und keinen gefährlicheren Feind, als den Irrthum.

Der

Der Verstand läßt sich nicht zwingen: wer ihn von Irrthümern reinigen will, muß es wie ein Arzt machen. Der Arzt erzürnt sich nicht, wenn sein Kranker nicht gesund wird. Wir dürfen Andere, die wir belehren wollen, nicht verfolgen, und Niemanden unfre Meynungen mit Gewalt aufdringen. Wer andre wegen ihrer Irrthümer nicht dulden will, gleicht einem Arzte, der in eine Stadt voll Kranker käme, und verlangte, sie sollten alle fort gehn oder gesund werden. Aber man macht hier einen Unterschied zwischen gemeinen und ansteckenden Krankheiten. Ich antworte: je gefährlicher eine Krankheit, desto treuer sey der Arzt. Der Irrthum kann der Wahrheit nicht schaden, wenn sie einmahl Raum gewonnen hat.

### III. Vom Verstehen fremder Meynungen.

#### §. 32.

(Voraus eine Anweisung zur Benutzung des Unterrichts.)

Allgemeine Regeln der Hermeneutik.

1) Betrachte die Person, welche spricht, nach allen ihren Verhältnissen.

E

2)

2) Vergiß nicht, wovon eigentlich der Autor reden will. Nimm also auf das Vorhergehende und Nachfolgende Rücksicht.

3) Unter zwey Auslegungen einer Stelle ist die vernünftigste vorzuziehen, ausgenommen, der Autor habe nicht vernünftig schreiben wollen.

4) Man muß der Auslegung folgen, welche mit den Principien und der Absicht eines Autors am besten stimmt.

#### IV. Vom Beurtheilen fremder Meynungen.

##### §. 33.

1) Urtheile nicht von Andrer Meynungen, wenn du nicht in deinem Kopfe aufgeräumt hast.

2) Urtheile nicht über Schriften aus einer Wissenschaft, welche du nicht verstehst.

3) Urtheile nicht von einem Buche, wenn du es nicht gelesen hast, und zwar mit gehöriger Aufmerksamkeit.

(Man fällt gewöhnlich über die Titel der Bücher her. Je auffallender diese sind, desto besser scheint das Buch selbst. Ein politischer Maulaffe oder Feuermauerkeh-

kehrer verkauft sich reisend. Eine Disputation, welche nebst dem lateinischen Titel noch einen deutschen hat, verkauft sich besser, als andre. Wenn das Wort curios oder Curiositäten auf dem Titel steht, so glauben die Verleger, daß sie das Buch desto eher los werden.)

4) Urtheile nicht von einem Buche, wenn du nicht Hermeneutik verstehst.

5) Urtheile nicht, wenn du das Buch nicht mit gehöriger Unbefangenheit und Kaltblütigkeit gelesen hast.

#### Kennzeichen eines kritischen Calumnianten.

- 1) Ein Calumniant dichtet einem Schriftsteller einen Verstand an, den er nie im Sinne gehabt.
- 2) Ein Cal. hebt zweydeutige Ausdrücke aus dem Zusammenhange, läßt Wörter aus, und rückt eigne ein.
- 3) Ein Cal. rechnet die Fehler des Uebersetzers dem Autor, des Schülers dem Lehrer, des Buchdruckers dem Verfasser zu.

- 4) Ein Cal. giebt für die Meynung des Verfassers selbst aus, was dieser andern Personen in den Mund legt.
- 5) Ein Cal. sieht nicht auf die wahre Absicht des Verf., sondern schiebt ihm eine erdichtete unter.
- 6) Ein Cal. vergleicht nicht die dunkeln Stellen eines Autors mit den deutlichern.
- 7) Ein Cal. legt einem Autor seine alten Irrthümer immer von neuem zur Last.
- 8) Ein Cal. macht irrige Consequenzen aus dem Satze eines Autors.
- 9) Ein Cal. legt das Stillschweigen seines Gegners als Bekenntnis, daß er überwunden sey, aus.
- 10) Ein Cal. richtet sich nach Andrer vorläufigen Urtheilen.

#### V. Vom Widerlegen Andrer.

(Das Gewöhnliche über Disputiren und Streitschriften, mit scharfen Ausfällen auf die Streitigkeiten der Gelehrten.)

---

AUS-

A U S Z U G

A U S

CHR. THOMASIIUS SITTEN - LEHRE.

---

I. Einleitung.

§. 1.

**W**ahr und Falsch, Gut und Böse beziehen sich nur auf die Verhältnisse der Dinge gegen einander. Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung der äußern Dinge mit dem menschlichen Verstande. Gut überhaupt heist, wenn zwey Dinge übereinstimmen, böse, wenn ein Ding dem andern zuwider ist.

Uebereinstimmen heist hier, wenn ein Ding das andre in seiner Substanz erhält, und dessen Wesen vermehrt.

E 3

Das



Das Gute bedeutet also die Uebereinstimmung der Dinge mit einander überhaupt.

Die Dinge, von denen man fragen kann, ob sie in Rücksicht des Menschen gut oder böse sind, sind entweder in und an, oder außer ihm.

### §. 2.

Die Dinge in und am Menschen sind gut, weil sie zu seinem Wesen gehören, (den Willen ausgenommen). Die außer ihm sind an sich für ihn weder gut noch böse, sie werden es erst durch Beziehung auf ihn.

Das allgemeine Gut des Menschen ist die Subsistenz, und diese ist gut.

Alles also, was die Subsistenz des Ganzen oder eines Theils, als den Grund des Guten, stört oder vernichtet, ist böse.

a) Alle Dinge sind also gut oder böse, je nachdem die Subsistenz des Menschen dadurch erhalten oder gestört wird.

b) Ein kurzes Gute, welches mit einem langen Uebel verbunden ist, ist böse.

c)

- c) Das Gute, welches die Subsistenz einer menschlichen Kraft befördert, und der andern subsistentern Kraft verringert, ist böse.

Alles, was des Menschen Wesen und Kräfte am dauerndsten erhält und vermehrt, ist gut.

### §. 3.

Der Mensch soll sich bemühen, das Gute zu erlangen. Die Anweisung dazu giebt die practische Philosophie. Sie ist also die Wissenschaft, welche den Menschen unterweist, wie er glücklich werden soll.

Wir müssen aber erst wissen, was Glückseligkeit ist, und dann die Hindernisse hinwegräumen, die ihre Erlangung hindern. Diese Hindernisse kommen entweder aus uns selbst, d. h. aus unsern Leidenschaften — davon handelt die Sittenlehre — oder von außen, theils durch Mangel — Haushaltungskunst —, theils durch Furcht vor Gewalt und List — Politik.

## II. Von der höchsten Glückseligkeit.

### §. 4.

Die Sittenlehre ist die Wissenschaft, welche den Menschen unterweist, worinnen seine wahre und höchste Glückseligkeit besteht, wie er dieselbe erlangen, und die aus ihm entspringenden Hindernisse überwinden und hinwegräumen solle.

### §. 5.

Glückselig seyn, heist, das wahre Gut besitzen. Die höchste Glückseligkeit ist entweder der Besitz des edelsten Gutes, oder der Besitz aller Güter insgefammt.

Das Leben, oder die Vereinigung des Leibes und der Seele, ist der Grund alles Gutes des Menschen.

Unter den Gütern des Leibes und der Seele sind die letztern die vorzüglichern.

Die wahre und größte Glückseligkeit des Menschen besteht *in einem ruhigen Verlangen, und gemäßigten Vorstellungen.* Sie ist ein Wohlbefinden, welches darinn besteht, daß der Mensch weder Schmerz noch Freude über etwas empfindet, und in diesem Zustande

stande sich mit andern Menschen von gleicher Stimmung zu vereinigen trachtet.

Sie fließt aus *einer vernünftigen Liebe zu andern Menschen*, welche das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht. Denn der Mensch ist ein gefelliges Thier, und sein höchstes Gut ist, wenn es andern, die er liebt, wohlgeht.

§. 6.

Der Grund aller Moralität ist vernünftige Liebe zu andern Menschen, nicht Selbstliebe.

Aber sollte nicht z. B. ein Geitziger, Wollüstling sich selbst mehr als andre lieben? Nein, er liebet nicht sich, sondern die Gegenstände seiner Lafter.

§. 7.

In der zweyten Bedeutung ist die Glückseligkeit *Inbegrif der Gemüthsruhe mit den wesentlichen Gütern, welche dazu nöthig sind*, Weisheit und Tugend. Andre Güter, Gesundheit, Reichthum, Ehre, Freundschaft u. a. sind nicht wesentliche Bestandtheile dieser Glückseligkeit.

### III. Von Gott.

#### §. 8.

Ohne die Erkenntnis von Gott ist keine vollkommne Gemüthsruhe möglich.

#### §. 9.

Von dem Daseyn eines Gottes überzeugt uns die ganze Natur. Er ist Schöpfer und Erhalter des Ganzen; wie? darüber wollen wir nicht grübeln, sondern mit Ehrfurcht anbethen. Die menschliche Vernunft steht in dieser Erkenntnis Gottes still, und hütet sich, daß sie nicht weiter gehe, als in ihrem Vermögen ist. Aber sie bemüht sich, ihre Begriffe von Gott zur Beförderung der Gemüthsruhe anzuwenden.

#### §. 10.

So findet sie, daß der Mensch schuldig sey, seine Handlungen nach dem Willen Gottes, als des höchsten Gutes und des Gebers alles Guten, einzurichten: dieß unbegreifliche Wesen zu lieben: und ihm zu vertrauen. Dieses *aus Liebe und Vertrauen hervührende Bestreben, nach Gottes Willen zu handeln,*

*deln, erkennt sie als den einzigen wahren Gottesdienst: von äußern Ceremonien weiß sie nichts.*

§. 11.

Wer glaubt, daß er zu diesem Gehorsam, dieser Liebe, diesem Vertrauen nicht verbunden sey, entweder weil er an Gott und Vorsehung zweifelt, oder weil er sich Gott als abhängig, als Inbegrif der Kreaturen u. s. w. denkt, der ist ein *Atheist* — einer der größten und unglücklichsten Thoren.

Wer etwas für Gott hält, was unmöglich Gott seyn kann, ist ein *Abgötter*. Der letztre ist in practischer Rücksicht schlimmer, als der Atheist.

Atheismus und Aberglauben stören und hindern die Gemüthsruhe: innerer Gottesdienst allein befördert und stärkt sie.

IV. Von der vernünftigen Liebe zu andern Menschen überhaupt.

§. 12.

Die Mittel zur Glückseligkeit sind in der vernünftigen Liebe zu andern Menschen enthalten.

§. 13

§. 13.

Liebe ist ein Verlangen des Willens, sich mit dem, was der Verstand für gut erkennt, zu vereinigen, oder in dieser Vereinigung zu bleiben,

Man kann sich also nicht selbst lieben. Selbstliebe ist entweder Einbildung, oder Mangel eigentlicher Liebe.

Vereinigung mit Menschen besteht darin, daß wir unsre Seele, besonders den Willen, mit andern so vereinigen, daß Ein Wille daraus werde, und keiner sich eine Herrschaft über den andern anmaßt.

§ 14.

Diese Liebe ist entweder vernünftig, oder unvernünftig. Die unvernünftige ist a) ein unruhiges und hitziges Verlangen, welches unsre Vernunft übermeistert. b) sie geht auf Dinge, die mehr schädlich, als gut sind. c) sie sucht eine unmögliche Vereinigung, z. B. eine Vereinigung mit Gott, wie etwa mit Menschen. Sie verlangt, daß Gott seinen Willen nach dem unsrigen richte. Sie will über den Willen andrer Menschen herrschen;  
oder

oder sie unterwirft ihren Willen Andern ganz. Sie liebt leblose und unvernünftige Dinge, wie Menschen. Sie wird zur Sclavin dessen, was sie liebt. d) sie liebt mehr den Körper, als die Seele, oder den Körper ganz allein.

§. 15.

Die vernünftige Liebe ist das einzige Mittel zur Glückseligkeit, d. h. zur wahren Gemüthsruhe.

Aber wo Liebe ist, da befindet sich auch Eifersucht und Unruhe. Ich antworte, wo Eifersucht ist, da ist Mißtrauen, und wo Mißtrauen herrscht, da ist keine vernünftige Liebe.

Wenn andre Philosophen die Tugend als ein solches Mittel preisen: so ist dieser Begriff dunkel und unbestimmt. Denn was heißt Tugend anders, als der Mittelweg; aber wie unbestimmt ist dieser Begriff! Die Liebe ist das rechte Maas aller Tugenden, wer nach Liebe handelt, findet immer das rechte Maas. In der Liebe kann man nie zu viel thun.

Andre



Andre fagen, die Liebe Gottes sey das Mittel zur höchsten Glückseligkeit. Aber Gott weist uns durch die Vernunft auf die Liebe zu den Menschen, als den einzigmöglichen wahren Gottesdienst, und je vernünftiger man die Menschen liebt, desto mehr liebt man Gott. Ceremonien und Speculationen über Gott sind keine Gottesliebe.

Aus der Liebe zu Menschen entspringt auch die wahre Liebe zu Thieren.

## V. Von der allgemeinen Menschenliebe.

### §. 16.

Die Menschen sind vermöge ihrer Natur alle einander gleich. Sie haben einerley Ursprung, Bedürfnisse, Unvollkommenheit, Fähigkeit, Schicksal, Bestimmung und Ende: sie haben einerley Liebe und einerley Rechte bey Gott sich zu versprechen. Darauf gründet sich eine allgemeine Liebe zu allen Menschen, welche alle Menschen in so weit verbindet, daß sie einander so behandeln, wie sie von einander behandelt seyn wollen.

Es

Es gibt noch einige specielle Verhältnisse der Gleichheit, z. B. des Geschlechts, Alters, Standes, der Einsicht, des Vaterlandes, der Neigungen. Dieß sind Beförderungsmittel der Liebe, aber nicht wahre Gründe derselben. Die allgemeine Liebe ist mehr negativ, Abwesenheit des Hasses.

Keine Ungleichheit der Menschen kann ihrer Natur nach so viel wirken, daß ein Mensch den andern deswegen hassen sollte.

#### §. 17.

Die allgemeine Menschenliebe begreift fünf Tugenden in sich.

1) *Leutfeeligkeit*, oder die Bereitwilligkeit, allen Menschen, die es bedürfen, mit Dingen beyzustehen, deren Mittheilung uns nicht schwer ankommt. Diese Tugend ist leicht, und darf keine Dankbarkeit fordern; man kann uns aber auch nicht dazu zwingen, außer, wenn jemandes Bedürfnis so groß ist, daß er ohne solche Leutfeeligkeit verderben müßte, und wenn er sich an Niemand sonst, als an uns wenden kann.

2) *Wahrhaftigkeit*, oder die Verbindlichkeit, allen Menschen unser Versprechen treu zu halten.

halten, welches wir mit Wissen und Willen gethan haben.

Diese beyden Tugenden sind positive Tugenden der Gleichheit. Die folgenden zwey sind negativ, sie hindern die Ungleichheit.

3) *Befcheidenheit* besitzt der, welcher allen Menschen menschlich begegnet, ihnen gleiches Recht mit sich verstattet, und sich nichts mehr heraus nimmt, als ihm von Rechtswegen gebührt.

Trotz alles Unterschiedes des Standes und Vermögens. *Der Gebrauch des Willens ist das einzige, was der Mensch für wirklich sein halten kann, und wornach er sich hoch zu achten oder zu verachten Ursache hat.*

Man muß Bescheidenheit nicht mit Demuth verwechseln. Demuth ist keine Tugend, die die Vernunft kennt oder empfiehlt; denn die Vernunft sieht nicht ein, warum sich ein Mensch selbst für geringer halten sollte, als andre.

4) *Verträglichkeit* ist diejenige Tugend, nach welcher ein Mensch Andre das Ihrige in Ruhe genüßsen läßt, und ihnen in nichts

zu

zu Schaden fucht, oder, wenn dieß zufällig gefchehen wäre, Erfatz leistet.

5) *Geduld* (Nachsicht, Ländigkeit, Billigkeit) ist die Bereitwilligkeit, Beleidigungen aus allgemeiner Liebe zu verzeihen, und sich feiner natürlichen Rechte, um des allgemeinen Friedens willen, zu begeben.

Diese Tugend ist keine Tugend der Gerechtigkeit, sondern bloß der Liebe. Beweifs, daß nicht Rache und Gerechtigkeit, sondern Geduld die Gemüthsruhe erhalte. Geduld macht Frieden, und gewinnt das Herz des Beleidigers. Aber Geduld ist nicht Furcht. Wer aus Furcht geduldig ist, ist es eigentlich nicht: denn er wollte sich gern rächen, wenn er nur sicher könnte. Eben so wenig ist sie Niederträchtigkeit.

Leutfeeligkeit und Geduld sind die edelsten dieser Tugenden, denn es ist dabey auch nicht der mindeste Zwang denkbar. Zu den übrigen kann man wenigstens einigermaßen gezwungen werden.

## VI. Von der Liebe gegen Einzelne.

### §. 18.

Die besondre Liebe ist die Vereinigung zweyer tugendhafter Seelen, die durch wechselseitige Gefälligkeit und Aufmerksamkeit gesucht, durch wechselseitige Gutthaten erlangt, und durch Gemeinschaft aller Güter erhalten wird.

### §. 19.

Die verschiedenen Geschlechter machen keinen Unterschied. Denn es kommt hier auf die Vereinigung der Seelen an. Der Unterschied, den einige zwischen Freundschaft und Liebe machen, ist unnütz und leer.

Ueber den Umgang beyder Geschlechter. Entfernung reizt zur unordentlichen Liebe, und hilft bey listigen Personen doch nichts. Ihr sagt: Gelegenheit macht Diebe. Ich antworte: durch Gelegenheit probieret man einen ehrlichen Mann.

### §. 20.

Man halte sich nicht an die Zahl Zwey. Je mehr tugendhafte Seelen vereinigt sind, desto größer ist ihre Glückseligkeit.

Bey

Bey vernünftiger Liebe kann keine Eiferfucht Statt haben. Hat nicht Jeder das Recht, zu lieben, was wir lieben? Wer eine Person liebt, die ich liebe, liebt mich auch. Wir dürfen also auf eine geliebte Person nicht zürnen, wenn sie sich noch von Andern lieben läßt. Sind diese Andern tugendhaft: so ist dadurch unfre Gemüthsruhe befördert. Sind sie lafterhaft, so verdient jene Person, die sich von ihnen lieben läßt, unfre Liebe nicht.

Die zu vereinigenden Seelen dürfen sich nur in der Neigung zur Tugend, nicht eben auch in den Graden der Tugend gleich seyn.

§. 21.

Der Grund aller tugendhaften Liebe ist *Hochachtung*, d. h. die Meynung, nach welcher wir einen andern nach seinen Handlungen so lange für tugendliebend halten, bis wir uns vom Gegentheile überzeugt haben.

Aus dieser Hochachtung fließt

1) *Gefälligkeit* und *Aufmerksamkeit*, wenn man auf des andern geringste Handlungen

Achtung giebt, theils um ihn immer mehr kennen zu lernen, theils um ihm den Unterschied zu zeigen, den man zwischen ihm und andern macht. Damit ist die Bereitwilligkeit verbunden, dem Andern allerley kleine Dienste zu leisten, die er uns nicht zumuthen würde.

Diefs ist das Zeichen einer angehenden Liebe. Ueber die Auszeichnung gewisser Personen in einer Gesellschaft, ohne auffallende Zurücksetzung der Uebrigen.

*Ein kleiner Dienst, der uns gemeinlich nichts kostet, ist von großer Wirkung, und gewinnt oft allein das Herz einer Person. Wer sie entweder nicht bemerkt, oder ein andermahl wieder fordert, ist zur wahren Liebe ungeschickt. Nicht weniger auch die, welche sie nicht annehmen oder auf der Stelle erwiedern. Jene geben uns zu verstehen, ihre Liebe sey zu kostbar, als dafs wir sie mit solchen Kleinigkeiten gewinnen könnten. Diese suchen unser Nichts mit einem gleichen Nichts zu bezahlen, welches aber noch unzähligemahl geringer ist,*  
als

als das Nichts eines Danks. Man kann einen Menschen nie mehr beschimpfen, als wenn man seine kleinen Dienste nicht annimmt.

a) So lange zwey Personen sich diese Aufmerksamkeit noch beweisen, so suchen sie erst Liebe.

b) Haben sie dieselbe erlangt, so hört diese Gefälligkeit auf.

c) Personen, die uns lieben, und dennoch diese Gefälligkeit weiter verlangen, lieben uns nicht wirklich.

2) *Vertrauliche Gutthätigkeit* (Wohlwollen, Wohlthätigkeit) eine Tugend, welche uns antreibt, einer Person, von deren Liebe wir versichert sind, unfre Liebe und Vertrauen in allen guten und erlaubten Fällen und ohne Eigennutz, selbst mit Aufopferung, zu beweisen.

Große Wohlthaten gegen Personen, die man noch nicht kennt, und die uns noch nicht lieben, sind nie wahre Gutthaten, sondern Wirkungen des Eigennutzes.

Eben so unvernünftig sind Gutthaten gegen Menschen, die uns hassen, oder



ihre Liebe verlagern. Denn es ist der Vernunft zuwider, etwas zu lieben, was wir nicht erhalten können.

Alle Gutthaten, die mehr unfer eigenes Interesse befördern, oder uns selbst Vergnügen machen, sind nur scheinbar. Bey allen wahren Gutthaten kommt es auf die Gefinnung an.

Der Gutthätigkeit folgt die Dankbarkeit auf dem Fusse, die theils bloße Empfindung, theils thätige Aeuserung ist.

3) *Gemeinschaft* der Güter und alles Thuns und Lassens.

Diese hebt den Unterschied der Stände, und die Arbeit nicht auf. Nur die Stände, die auf Thorheit und Eitelkeit absehen, würden dabey leiden, und dies ist gut.

Eben so wenig hebt diese Gemeinschaft das Eigenthum und mit ihm die bürgerliche Gesellschaft auf. Das Eigenthum ist eher gewesen, als die Gesellschaft, und diese kann ohne Eigenthum bestehen.

Ueberhaupt bringe nur erst vernünftige Liebe in die Menschen, die Gemeinschaft

schaft der Güter wird keine schlimmen Folgen haben.

## VII. Von einigen Arten der besondern Liebe.

### §. 22.

(Voraus viel ermüdende Subtilität über gleiche und ungleiche Liebe, nach ihren drey Graden und Kennzeichen, woraus folgende Fragen beantwortet werden:)

- 1) Gibt es mehr Vergnügen, zu lieben, oder geliebt zu werden?

Beydes muß zusammen seyn.

- 2) Ist die plötzlich entstandne, oder die langsame Liebe stärker und dauerhafter?

Die letztre.

- 3) Ist es einem Frauenzimmer schimpflich, zuerst zu lieben? Nein, wenn diese Liebe vernünftig ist. Warum soll der Mann den Antrag thun, und sich gewissermaßen erniedrigen?

- 4) Darf ein weiser Mann Frauenzimmer lieben? Wenn sie tugendliebend sind, ja. Aber gewöhnlich verliebt er sich nicht

F 4

zuerst,

zuerst, und seine Liebesbezeugungen  
sind seiner Weisheit angemessen.

### VIII. Von der vernünftigen Selbstliebe.

#### §. 23.

Aus Liebe zu andern Menschen müssen wir uns selbst lieben, d. h. uns bemühen, alles zu thun, wodurch unser Leben nach den Regeln der Vernunft, andern Menschen zum Besten, nicht verkürzt werde.

Unter Leben ist hier auch Leben der Seele, d. h. ihre Vollkommenheit zu verstehen.

Unser Leben muß aber der Liebe gegen Andre nachstehen.

Zu dieser Liebe gehört die Tugend der Mäßigkeit, Reinlichkeit, Arbeitsamkeit, Tapferkeit.

### IX. Von der Nothwendigkeit der vernünftigen Liebe in den vier menschlichen Gesellschaften.

#### §. 24.

Es sind vier Gesellschaften 1) zwischen Eheleuten 2) Eltern und Kindern 3) Herr und

und Diener 4) Obrigkeiten und Untertanen. Keine dieser Gefellchaften kann ohne Liebe bestehen. Die beyden leztern find theils aus Mangel an Liebe, theils aus Furcht vor Andrer Bosheit entstanden.

(Ueber Ehe, Ehescheidung, Polygamie, und allgemeine Ideen über die übrigen Gefellchaften, in feiner gewöhnlichen Terminologie.)

## Practifche Moral.

### I. Von den Urfachen des allgemeinen Mangels an Glückseligkeit.

#### §. 1.

Die Menschen find faft alle fo glücklich nicht, als fie feyn könnten, denn die vernünftige Liebe ift felten. In allen Verbindungen der Menschen herrfcht Elend.

#### §. 2.

Die Urfache davon liegt in dem Menschen felbft, theils in feinen Vorurtheilen und Irrthümern, theils in feinem verderbten Willen, welcher auch gewöhnlich Schuld

an jenen ist. Ueberhaupt, der Grund alles Uebels ist die *unvernünftige Liebe*. Denn aus dieser entspringt die Gemüthsunruhe.

§. 3.

Die unvernünftige Liebe ist das Verlangen des Willens, sich mit dem, was der Verstand, wenn er nicht von diesem Verlangen verleitet wäre, für böse erkennen würde, zu vereinigen, und in dieser Vereinigung sich immer zu verändern.

§. 4.

Der Wille hat eben so, wie der Verstand, seine Vorurtheile, nemlich das Vorurtheil der Ungeduld und der Nachahmung.

§. 5.

Das Vorurtheil der Ungeduld verleitet den Willen, allem dem nachzustreben, was seine Sinnlichkeit augenblicklich und lebhaft afficirt. Diefs Vorurtheil ist allgemein, alle Menschen streben nach Veränderung und Contrast.

Das Vorurtheil der Nachahmung verleitet den Menschen, nach dem zu streben, was er

er von andern suchen und begehren sieht, ohne dafs er erst selbst prüfet.

## II. Von den Affecten, nach den Meynungen der Gelehrten.

### §. 6.

(Ueber die Meynungen der philosophischen Secten von den menschlichen Leidenschaften, bis auf Cartesius. Nur zur Probe folgende eigene Uebersetzungen lateinischer Benennungen:) Invidentia, die Beneidung. Aemulatio, die Misgunst. Obtreectatio, die Eiferfucht. Pudor, die Blödigkeit. Malevolentia, der Schadenfroh. Delectatio, das Sanftethun. Indigentia, der Nimmerfatt. Liguritio, Schlekerey. Cupedia, Kinderey. Indignatio, Ungewogenheit. Jactatio, das Kälbern.

## III. Eigene Meynung von den Affecten.

### §. 7.

Die Gemüthsneigungen sind Bewegungen des menschlichen Willens nach angenehmen oder unangenehmen Dingen, welche abwesend

send oder künftig find: und diese Bewegungen entstehen aus den starken Eindrücken äußerer Dinge und der daraus erfolgten außerordentlichen Bewegung des Bluts.

Streitigkeit gegen Cartesius u. a.

#### IV. Eintheilung derselben.

##### §. 8.

Es giebt einen Hauptaffect, der alle unter sich begreift, das Verlangen, oder die Begierde. Das Verlangen geht entweder auf das Gute oder Böse, jenes heißt Liebe dieses Haß (ein Verlangen, das Böse los zu werden, und davon entfernt zu bleiben.)

Freude und Schmerz sind an sich keine Affecten, sondern Empfindungen, sie werden aber dazu.

Unbestimmtheit der bisherigen Definitionen von den Affecten.

Man kann nun die einzelnen Affecten unterscheiden

1) Nach der Nähe oder Ferne des Guten oder Bösen.

*Mißtrauen* und *Furcht* sind Begierden, das entfernte Gute zu erlangen, und das nahe Böse

Böse los zu werden. *Hofnung*, das Gute und Böse, welches nicht allzufern und nicht allzunah ist, zu erlangen und zu vermeiden, u. f. w.

2) Nach der Schwierigkeit oder Leichtigkeit, das eine zu erlangen, das andre zu vermeiden. *Hofnung* entsteht, wenn ich mir einbilde, das Gute bald und ohne Schwierigkeit zu erlangen. Das Gegentheil *Furcht* u. f. w.

3) Nach dem starken und plötzlichen Eindruck einer Empfindung.

*Bestürzung* ist eine starke und plötzliche Hofnung. *Schrecken* eine starke und plötzliche Furcht u. f. w.

4) Nach dem mittelbaren oder unmittelbaren Eindruck.

*Neid* ist die Begierde, das ein Anderer, den wir nicht lieben, seines Guts beraubt werden möge.

*Zorn* entsteht, wenn mir selbst etwas zu Leide geschieht. *Aergernis* oder Bekümmernis über den Unfall eines Andern.

5) Nach der Dauer.

So unterscheiden sich Geldbegierde, und Geldgeiz, Lüfternheit und Geilheit u. m.

§. 9.



§. 9.

Alle Affecten sind nur verschiedene Grade oder Aeufferungen der Liebe und des Hasses. Man kann Liebe und Haß entweder nach ihrem Zwecke, oder den Mitteln betrachten. Der Zweck ist Streben nach Gemüthsruhe: die meisten Menschen aber suchen ihn in der Gemüthsunruhe.

§. 10.

Nach den angeführten Aeufferungen der Liebe, nemlich Gefälligkeit, Gutthätigkeit und Gemeinschaft der Güter, giebt es nun also Abwege, auf denen der Mensch seine Ruhe sucht, aber Unruhe findet, und mithin vier Hauptaffecte, d. h. vier verschiedene Arten der Liebe und des Hasses:

1. Die vernünftige Menschenliebe und Haß der Irrthümer und des Lasters.
2. Liebe der stolzen Ehre, Haß der Bescheidenheit.
3. Liebe der sinnlichen Lust, Haß der Enthaltfamkeit.
4. Liebe des Geldes, Haß der Armuth und Gemeinschaft der Güter.

Nach

Nach den Mitteln betrachtet man die Affecten, insofern sie entweder antreibend sind, zunehmend und abnehmend (Hofnung, Vertrauen, Kühnheit) oder insofern sie darnach streben, die erlangten Mittel zu behalten, und allen Hindernissen Widerstand zu thun.

Einige Affecten haben es mit den Mitteln zu besondern Endzwecken jener vier Arten von Liebe zu thun: man kann sie Neben-Affecten nennen. So sind Faulheit, Verschwiegenheit, Unbarmherzigkeit Neben-Affecten der Wollust, der Ehrgier, und des Geitzes.

Einige Affecten sind aus Liebe und Haß zusammengesetzt, z. B. Eifersucht.

## V. Sind die Affecten etwas Gutes oder etwas Böses?

### §. 11.

1) Sind sie überhaupt gut oder böse, oder keines von beyden? 2) Sind alle Arten von Affecten indifferent oder böse? Zwey Fragen, die man unterscheiden muß.

### §. 12.

§. 12.

Alle Menschen finden von Kindheit an bey stärkern Reizungen ihrer Sinnlichkeit mehr Vergnügen, und gewöhnen sich nach und nach viel unordentliche Begierden an, die ihnen die Gemüthsruhe rauben, und folglich dieselben in einen bösen Zustand versetzen. Des Menschen Sache ist es, aus unruhigen Affecten allmählig in ruhige überzugehn.

Ueberhaupt sind also die Affecten indifferent; in Ansehung ihrer Arten aber sind sie entweder gut, die uns zur Ruhe, oder böse, die uns zur Unruhe führen.

Woran sollen wir sie erkennen?

Erste Regel: Alle Affecten, welche den Menschen außer sich selbst setzen, und ein andres Ziel haben, als die Vereinigung mit Ruhesuchenden Menschen, sind böse. Dagegen u. s. w.

Zweyte Regel: Jeder Affect, der mit einer so lebhaften Bewegung verbunden ist, daß dadurch entweder der Leib geschwächt, oder der Wille in größere Unruhe kommt, ist böse. Wo diese Folgen nicht sind, da ist

ist die Bewegung, wo nicht gut, doch auch nicht böse.

## VI. Gegeneinanderhaltung der vier Haupt - Affecten.

### §. 13.

Die vernünftige Liebe ist nur Eine: die unvernünftige hat drey Arten. Es ist nur Eine grade Linie, aber viel krumme, eine einzige Tugend, aber viele Laster.

### §. 14.

Man kann diese drey Arten der unvernünftigen Liebe auch noch anders, als geschehen ist, deduciren. a) Nach der Politik. Alles Uebel der Staaten ist entstanden, aus dem Unterschiede der Geburt und der Aufhebung der Güter-Gemeinschaft. Also Ehrgeiz und Geldgeiz, und daraus Wollust. b) Nach der Physik. Unser Körper besteht aus Schwefel, Salz und Quecksilber, als feinen Elementen. Schwefel erweckt Ehrgeiz, Quecksilber führt zur Wollust, das schwere Salz zieht zum Geldgeiz. Eben so entsprechen

G

chen

chen die vier Elemente, das Feuer dem Ehrgeitze, das Wasser der Wollust, die kalte Erde dem Geitze, und die reine Luft der reinen Liebe. Nicht weniger gehören auch die Temperamente hierher. Man schreibt auch dem Menschen drey Bäuche zu; im Kopfe herrscht der Ehrgeiz, im Herzen der Geldgeiz, im Unterleibe die Wollust. c) Nach den Ständen. Der Nährstand leidet am meisten von der Wollust, der Wehrstand vom Ehrgeiz und der Lehrstand vom Geldgeiz. (Die Aerzte haben sich vor der Wollust, die Rechtsgelehrten vor dem Ehrgeiz, und die Theologen vor dem Geldgeiz zu hüten.)

VII. Alle Tugenden kommen aus der vernünftigen Liebe.

§. 15.

Denn sie erhält das Ebenmaafs der Verstandeskkräfte, ist verschwiegen, offenherzig, freygebig, freundlich, herzhaft, mälsig und keusch, sparsam, geschäftig und munter, geduldig, großmüthig und dienstfertig.

VIII.

VIII. Von der Wollust und den daraus  
fließenden Untugenden.

§. 16.

Die Wollust ist eine Leidenschaft, die ihre Ruhe in stets veränderlicher Belustigung des Verstandes und der Sinnlichkeit, hauptsächlich des Geschmacks und Lustgefühls vergebens sucht, und nach Vereinigung mit gleichgear teten Menschen strebt.

Tabellarische Ueberficht der Folgen und Aeußerungen der Wollust \*).

1. Unbedachtsame Klätscherey.
2. Liederliche Verschwendung.
3. Knechtische Submission.
4. Ungeduldige Zaghaftigkeit.
5. Verstoffne frähsige Geilheit.
6. Verschwendung.
7. Fauler Müßiggang.
8. Jähzornige Weichherzigkeit.
9. Kuppler und Spielmanns - Dienste.
10. Ingenieuße Erfindung.

G 2

IX.

\*) Diese und die folgenden Tabellen sind in einigen Puncten geändert, in seiner Prudentia Ictorum consultatoria. Kap. 4.

## IX. Vom Ehrgeitze.

### §. 17.

Der Ehrgeiz ist eine Leidenschaft, die ihre Ruhe in steter veränderlicher Hochachtung und Gehorsam andrer, besonders gleichgefinnter Menschen, durch Hochachtung seiner selbst, und Unternehmung listiger oder gewaltfamer Thaten vergebens sucht, und nach der Verbindung mit gleichgearteten Menschen strebt.

### T a b e l l e.

1. Hartnäckige Stöckischeit.
2. Eitle Verschwendung.
3. Verächtlicher Hochmuth.
4. Grimmige Tollkühnheit.
5. Stoische Faſte und Unempfindlichkeit.
6. Genauigkeit.
7. Wachſame Arbeitſamkeit.
8. Zornige Rachgier.
9. Banditen · Dienſtfertigkeit.
10. Judiciöſe Entſcheidung.

## X. Vom Geldgeitze.

### §. 18.

Der Geldgeiz ist eine Leidenschaft, die ihre Ruhe in steter veränderlicher Befitzung von allerhand Dingen, die unter dem Menschen sind, und mit Gelde angeschafft werden können, vergebens sucht, und mit solchen Dingen, oder gar mit dem Gelde allein durch dessen Erlangung und Verwahrung sich zu vereinigen strebt.

### T a b e l l e.

1. Tükische Lügen und Simulirung.
2. Unbarmherzige Filzigkeit und Knicker:y.
3. Närrische Aufgeblasenheit. Schmarotzer.
4. Hänische Graufamkeit.
5. *Schindhündischer* Haß des Weibes.
6. *Lauferey*.
7. Mühsame Efelsarbeit.
8. Verbeißende Nachtragung.
9. Neidischer Schadenfroh.
10. Ungemein Gedächtnis.



XI. Affecten, die aus der Vermischung  
der drey Haupt-Laſter entſtehen.

§. 19.

*Wolluſt* und *Ehrgeiz* in gleichem Maafſe gemiſcht, geben eine der vernünftigen Liebe ziemlich ähnlichſcheinende Miſchung. Die Kläſcherey der Wolluſt und die Stökiſchheit des Ehrgeitzes gemiſcht und von einander temperirt, gleichen der verſchwiegnen Offenherzigkeit der vernünftigen Liebe. Eben ſo kommt die Erniedrigung der Wolluſt und der Hochmuth des Ehrgeitzes, zuſammen, der gleichmüthigen Freundlichkeit ziemlich nah.

Iſt die Miſchung von einem von beyden ſtärker, ſo werden die Affecten theils ſchlimmer, theils beſſer. Z. B. mehr von der Wolluſt zugemiſcht, macht freundlicher, verträglicher, gutherziger, artiger u. ſ. w., mehr vom Ehrgeiz macht zurückhaltender, empfindlicher, rauher, ernſthafter u. d. m.

Durch den Zutritt des Geldgeitzes wird z. B. die Offenherzigkeit eine Art von Heucheley (in der Welt Klugheit genannt), die ſcheinbare Freygebigkeit und Sparſamkeit eine Art von Knikerey, (Haushältigkeit genannt).

nannt). Die scheinbare Freundlichkeit wird im Glücke sehr intonirt, und im Unglücke sehr slavisch, (man nennt das Menschlichkeit).

§. 20.

*Ehr- und Geldgeiz* zusammengemischt macht Menschen, die man fürchtet und respectirt. Die Stöckischheit des erstern und tükische Simulirung des letztern giebt etwas, was die Welt kluge Zurückhaltung nennt u. s. f. Auch hier kommt es darauf an, welcher von beyden mehr zu der Mischung giebt. Ist z. B. der Ehrgeiz stärker, so wird ein Mensch die Kunst, sich zu insinuiren, mit mehr Scharfsinn und Verstellung treiben. Ist der Geldgeiz stärker, so wird die Schmeicheley merklicher. Kommt gar noch etwas von der Wollust hinzu, so wird die affectirte Freundlichkeit der wahren sehr ähnlich scheinen. Solche Leute dienen trefflich, wo es heißt, es sey ecclesia pressa!

§. 21.

*Wollust und Geldgeiz* geben eine elende Mischung. Ein solcher Mensch wollte gern lügen, aber aus Unbedachtsamkeit verschnappt

er sich leicht. In Glücke ist er ein Frahler, der keinen Menschen achtet, im Unglücke ein verzagter Speichelleker. Er pußt sich nicht wohlfeil, aber es hat alles keine Art, weil er an dem einen Stüke einbringen will, was ihm das andre zu viel kostet. Er fährt bald im Zorne auf, aber, wenn Andre nichts drauf geben, läßt er bald nach.

§. 22.

Man muß aber auch bey diesen Mischungen auf Alter, Stand, Glück, Gelegenheit und andre Punkte Rücksicht nehmen. Ein junger Wollüstling ist bey weitem so verächtlich nicht, als ein alter. Ein alter Geizhals, der verliebt ist, welch eine elende Person! Nicht die Mischung der Leidenschaften ändert sich mit dem Alter, sondern das Alter ändert nur ihr Auffallendes. So ist ein junger Geizhals viel verächtlicher, als ein alter. Ein ähnliches Verhältnis ist es mit den Ständen. Ein Privatmann, der wollüstig und geizig ist, spielt eine elende und unschädliche Rolle: er schadet nur sich selbst. Ein Fürst aber, von diesem Temperamente, wird ein Caligula und Domitian u. s. w.

§. 23.

§. 23.

1) Wir dürfen daher nie aus dem äufern Schein auf jemandes Character schließen. Es kann nur eine scheinbare Mischung seyn, oder es fehlt ihm an Gelegenheit, seine Laster zu zeigen u. s. w.

2) Wir müssen auf die verschiedenen Stände Rücksicht nehmen, die dem Character ein anderes Ansehen geben.

3) Wir müssen uns vor dem Schluffe hüten, als ob eines Menschen Character sich ändre.

§. 24.

Die vernünftige und unvernünftige Liebe lassen sich nicht mischen, so wenig wie Tag und Nacht, wie Feuer und Wasser. (Tugend und Laster sind einander entgegengesetzt, aber die Laster unter sich sind alle verwandt.) Wo sie beyfammen sind, da streiten sie entweder gegen einander, oder halten einander unter, oder die eine vertilgt die andre.

*Bey allen Menschen steht die vernünftige Liebe unten an, und wird von den drey Hauptlastern um viele Grade, mehr oder weniger, übertroffen.*

*Die Mischung der drey Hauptlaster ist nicht bey allen Menschen gleich. Immer herrscht eins von ihnen über die beyden andern.*

Es sind dieser Mischungen sechserley Arten:

1. Ehrgeiz, Geldgeiz, Wollust.
2. G.            E.            W.
3. W.            G.            E.
4. G.            W.            E.
5. W.            E.            G.
6. E.            W.            G.

(Werden nach Unzen berechnet.)

Es ist die Pflicht der Selbsterkenntnis, zu untersuchen, welches von diesen Lastern in uns das herrschende sey. Eben darauf hat man auch beym Umgange mit Andern zu sehen.

XII. Von den äußern Kennzeichen der Leidenschaften überhaupt, insbesondre aber von den Kindern der drey Hauptlaster.

§. 25.

Es ist schwer, den Menschen ganz kennen zu lernen, aber eine hinlängliche Kenntnis Andrer kann man sich doch erwerben,  
**wenn**

wenn man 1) ein gutes Ange hat, d. h. einen Vorurtheilfreyen Verstand und Selbsterkenntnis; 2) wenn man unbefangenen Andre beobachtet; 3) nicht eine oder die andre, sondern so viele Handlungen Anderer, als möglich ist, bemerkt und vergleicht; 4) sie dann zu belauschen weiß, wenn sie sich am wenigsten verbergen.

§. 26.

Zum Beyspiele sollen die Kennzeichen *des Müßiggangs* dienen. Der Müßiggang besteht in einem solchen Thun und Lassen eines Menschen, wobey er überall und allein sein Vergnügen oder einen Zeitvertreib zur Absicht hat. Er ist entweder grob oder fein. Selbst manche Art zu studieren ist ein feiner Müßiggang, wenn man blos zu seinem Vergnügen lieft u. s. w.

§ 27.

Der *Zorn*, oder die Begierde, sich zu rächen (wovon das Zeitwort nicht zürnen, sondern zornig seyn ist), ist nicht indifferent, sondern immer böse. (Ueber die Ausdrücke: Gottes Zorn, Gott ist zornig, wofür man  
li...

lieber Eifer brauchen will: beydes sey indifferen einerley. Zwischen der göttlichen und menschlichen Natur ist ein zu großer Unterschied, als daß etwas, was bey Menschen Tugend ist, z. B. Gehorsam, es auch bey Gott seyn könnte, und so umgekehrt. Streitigkeit gegen Lactanzens Meynung vom Zorn.)

§. 28.

Der *Neid* oder die Betrübniß über Anderer Glück, ist eben so wenig indifferent. Aus ihm fließt Eifersucht, oder die Pein darüber, daß unfre geliebte Person einen andern liebt und von ihm geliebt wird. (Aus welchen Lastern sie am gewöhnlichsten gemischt sey, und wie sie sich in dieser Mischung äußert.)

XIII. Von der Kunst, böse Leidenschaften zu dämpfen.

§ 29.

Zuerst muß die Cur auf die herrschende Leidenschaft gerichtet werden, die gewöhnlich jeder Mensch am liebsten hat, und mit der Schwäche der menschlichen Natur zu entschuldigen weis.

Da-

Daher hat man vor allen Dingen diese Hauptleidenschaft erst in sich aufzufuchen, d. h. unter den übrigen Leidenschaften sowohl, als unter dem Scheine von Tugend hervorzuholen. Man kann sich dabey etwa die Fragen vorlegen: Würde ich eher die Liebe einer schönen Frau, oder die Gnade eines Großen, oder eine reiche Erbschaft verlieren? Aber wir müssen nur dann entscheiden, wenn unsre Hauptleidenschaft grade nicht auf ihrer Hut ist, und gleichsam nicht merkt, daß wir sie belauschen wollen. Besonders passe man sich in den Augenblicken auf, wo man den Träumereyen seiner Phantasie nachhängt, wo man sich mit seinen Gedanken gleichsam auf seine Hand etwas zu gute thut.

### §. 30.

Hat man diesen Hauptaffect gefunden, so nehme man sich ernstlich vor, allen Vorurtheilen, die ihn bisher genähret haben, entgegen zu arbeiten. Die Vorstellungen, daß bey demselben unmöglich wahre Gemüthsruhe zu finden seyn könne, aus eigener und fremder Erfahrung bestätigt und sich recht oft



oft wiederholt, werden dabey gute Dienste thun. Bey diefem Gefchäfte aber müffen wir uns nicht übereilen, und nicht fogleich den Muth verlieren, wenn es langfam geht.

§. 31.

Hiernächst greife man diefe Leidenschaft felbft unmittelbar an, nach der Regel: *Sustine et abstine*, enthalte fich aller Gelegenheit, vermeide schlimme Beyspiele und Gefellfchaften, und fuche dagegen gute auf. Zu Zeiten prüfe man fich, wie weit man zugenommen habe, wie ein Kranker, der einmal den Versuch macht, ob er außer dem Bette bleiben könne: aber mit Vorficht, damit man nicht durch zu frühes Aufstehen oder zu langes Außenbleiben die Krankheit schlimmer mache, als fie je war. Nach einer folchen Probe achte man darauf, ob fie uns schwer oder leicht geworden fey.

§. 32.

Wir wollen diefs an dem Beyspiele des Wollüftigen zeigen. Der Wollüftige muß also 1) oft überdenken, wie leer und nichtig im Grunde der Genuß von Speifen und Ge-

Getränken und der Genuß des Weibes sey; 2) überlegen, daß in einem nüchternen und keuschen Leben ein viel wahreres und größeres Vergnügen zu finden sey; 3) das Unangenehme eines wollüstigen Lebens zusammen rechnen; 4) auf die möglichen Folgen desselben oft Rücksicht nehmen; 5) die Gesellschaft wollüstiger Männer und Weibspersonen, ja sogar, nur schöner und artiger Weiber fliehen; 6) dagegen die Gesellschaft ernster und keuschen Männer allein aufsuchen; und 7) durch Arbeitsamkeit und Thätigkeit sich von allen argen Gedanken losreißen.

Immer vorausgesetzt, daß er den Vorfaz hat, sich zu bessern, den ihm kein Sitzenlehrer geben kann.

#### XIV. Von der Unzulänglichkeit der Vernunft zur Dämpfung der Leidenschaften.

##### §. 33.

Haben die Menschen hinlängliche Kraft des freyen Willens, zu einem tugendhaften Leben zu gelangen? Es ist falsch und gefährlich

fährlich, mit Cartesius oder Aristoteles einen freyen Willen anzunehmen, und die Zulänglichkeit desselben zu lehren. *Dies natürliche Vermögen des Menschen ist zwar nicht zulänglich, die bösen Affecten zu dämpfen, aber die Lehrsätze aus der Vernunft von der Dämpfung der Leidenschaften sind auch nicht ganz aus den Augen zu setzen.* Der Wille regiert den Verstand, und der Wille ist böse und verderbt. Und wenn Wille durch Willen bezähmt werden soll, woher soll denn der Mensch den *guten* Willen nehmen? Er kann eine Leidenschaft durch die andre bekriegen, er kann manchmal seine guten Vorsätze durchsetzen. Aber es wird nie etwas Ganzes daraus werden. Der Lasterhafte ist krank, er kann so wenig tugendhaft werden, als ein Kranker als solcher gesund werden kann. Beym Laster aber giebt es nicht, wie bey der Krankheit, Arzneyen von aufen. — Die angeführten Lehrsätze und deren Befolgung hilft aber dazu, daß er nicht schlimmer werde, und ist das, was bey dem Kranken gute Diät ist: sie mindert die Heftigkeit der Paroxysmen, und hält den Kranken in einem leidlichen Zustande hin.

§. 34.

Folglich findet auch bey Tugend oder Laster eine Zurechnung Statt. Aber, wenn der Mensch etwas Gutes thut, verdient er kein Lob; denn im Grunde thut er nie etwas Gutes, sondern lauter Böses, höchstens thut er nur *weniger* Böses, als er thun *köunte*. Lob aber schadet nur, indem es zu Heuchelei und Verstellung veranlaßt.

§. 35.

Die Sittenlehre zeigt, wie die menschlichen Affecten gedämpft werden sollten: sie zeigt aber auch zugleich, daß sie durch unser natürliches Vermögen nicht gedämpft werden können. Alle wahre Philosophie soll nichts anders seyn, als eine Leitung zur wahren Theologie, und wo die Sittenlehre aufhört, da tritt die göttliche Weisheit in die Stelle. Die Sittenlehre geht nicht weiter, als daß sie dem Menschen den Zustand der Thierheit zeigt, und ihn zum Stande der Menschheit leitet. Wie er von dieser zum Christenthum geleitet werden solle, das zeigt die heilige Schrift.

### Befchlufs.

Von der Uebereinstimmung dieser Sittenlehre mit der heiligen Schrift. Diese Moral ist für Verführte und Verführer geschrieben, gebesserte Christen brauchen sie nicht. Commentar über die Bergpredigt Christi. Trügsichtigkeit einer späten Bekehrung. Glaubensbekenntnis des Verfassers. Ueber die verschiedenen Wege Gottes bey Bekehrung der Menschen, welche Betrachtung zur Toleranz führt. Vortheil dieser Sittenlehre in der Physik und in der Politik. *Alle heidnische Ethiken und Politiken sind, mit Luther zu reden, schlimmer als gar keine, weil sie der Gnade Gottes und der christlichen Tugend geradezu entgegen sind.*

---

### Berichtigung

einiger Lehrsätze der Sittenlehre, aus  
feinen Cautelen etc. Kap. 14.  
(Cautelen bey dem Studium der Sittenlehre.)

Auch die vernünftige Liebe kann nicht ohne Affect seyn. Die guten Affecten dürfen nicht ausgerottet werden.

Die

Die vernünftige Liebe ist kein besondrer Affect, sondern sie entsteht aus der gehörigen Einschränkung der drey Hauptleidenschaften.

Das Verlangen nach Eigenthum, Ehre und Vergnügen ist an sich indifferent.

Den drey Hauptaffecten, welche im Excess bestehen, stehen drey Laster entgegen, die aus dem Defect entspringen, Unempfindlichkeit, Unschamhaltigkeit und Betteley.

Die Hauptabsicht der heilenden Moral muß dahin gehn: die excedirenden und stärkern Leidenschaften zu dämpfen, die schwächern und mangelhaften emporzubringen, und so alle Begierden in ein gleiches Verhältnis zu bringen, worinn eigentlich die vernünftige Liebe besteht.

Die Besserung unsrer selbst ist nicht unmöglich. Man unterscheide nur Freywilligkeit und Freyheit des Willens. Die philosophischen Tugenden sind mithin auch wahre Tugenden, nemlich nach dem Verhältnisse menschlicher Schwäche. — Die beste Zeit der moralischen Kur ist diejenige, in welcher die Leidenschaften ruhig sind, z. B. nach ihrer Sättigung.

UEBER GESCHICHTE  
DER  
PHILOSOPHISCHEN KUNST-SPRACHE  
UNTER DEN DEUTSCHEN.

---

Die Deutschen erhielten bekanntlich ihre Philosophie in dem Gewande der lateinischen Sprache, und die ersten deutschen Philosophen, von allerley Secten, schrieben und lehrten in derselben Sprache. Auch Luther und Melanchthon bedienten sich ihrer bey denen Schriften, die zur Philosophie gehören, und das Wenige, was der erstre mehr gelegentlich in deutscher Sprache vortrug, hat erst in der Folge einen wohlthätigen Einfluß gehabt. Je weniger die älteren deutschen Philosophen auf ächtes Latein hielten, und  
je

je bequemer diese Sprache war, um durch barbarische Zusammensetzungen und Formen eine Menge feiner Distinctionen und Bestimmungen zu erfinden, wie das Beyspiel der Scholastiker lehrt; desto schwerer mußte es den deutschen Gelehrten scheinen, diese Benennungen und Wendungen in ihre Muttersprache zu übersetzen, wenn sie auch nicht allgemein *davon* überzeugt gewesen wären, daß aller wissenschaftliche Unterricht durchaus lateinisch abgefaßt seyn mußte. In der That würde es auch sobald nicht zu einer deutschen Bearbeitung der Philosophie gekommen seyn, wenn nicht ein Denker mit der Verwerfung der gesammten Systeme damaliger Zeit sich auch von den Fesseln ihrer Sprache los gemacht hätte, und Thomasius würde seine Lehrbücher unmöglich haben auch nur so gut deutsch schreiben können, wenn er ein Anhänger der Scholastiker oder Cartesianer gewesen wäre. Wir haben es doch heute zu einer ziemlichen Vollkommenheit in der Sprache gebracht, aber wir würden dennoch oft verzweifeln müssen, die Schriften der Scholastiker in verständliches Deutsch überzutragen.



Von *Christian Thomafus* haben wir also die Geschichte einer deutschen Kunstsprache für die Philosophie anzufangen \*). Sein Eifer für Gemeinnützigkeit und Popularität veranlaßte ihn zu der Unternehmung, über Philosophie deutsch zu schreiben und zu lehren: und sein Umgang mit vielen gebildeten Menschen, auch seine fleißige Lectüre französischer Werke erleichterte ihm dies Geschäft. „Eine der vornehmsten Ursachen, sagt er, „warum ich diese meine Philosophie in deutscher Sprache ausgehen lasse, ist, um „durch die That zu beweisen, daß — in „Sachen, die durch die allen Nationen „gleichförmig eingepflanzte Vernunft erkannt „werden, die Kenntniss ausländischer Sprachen nicht nöthig sey. Die Weltweisheit „ist so leicht, daß sie von allen Leuten aus „allen Ständen begriffen werden kann. So „schrieben auch nicht die griechischen Philosophen hebräisch, noch die Römischen griechisch, sondern jeder bedient sich seiner „Mut-

\*) Einige frühere Versuche waren theils zu einzeln, theils von zu wenigem Einflusse auf die philosophische Welt.

„Mutterſprache. Die Franzoſen wiſſen ſich  
 „dieſes Vortheils heut zu Tage ſehr wohl zu  
 „bedienen. Warum ſollen denn wir Deut-  
 „ſchen uns beſtändig deswegen auslachen laſ-  
 „ſen, als ob die Philoſophie und Gelehrſam-  
 „keit nicht in unſrer 'Sprache vorgetragen  
 „werden könne? Daß man vor dieſem die  
 „deutſche Sprache nicht gebraucht hat, kommt  
 „wohl daher, weil man glaubte, Ariſtoteles,  
 „Thomas, Scotus, Cartefius, Gaſſendi u.  
 „ſ. w. ſeyn der Probierſtein der Wahrheit,  
 „und man müſſe folglich die Sprache behal-  
 „ten, worinn dieſe Männer geſchrieben ha-  
 „ben“ \*).

Was Thomafius that, iſt immer ein gu-  
 ter Anfang. Sein Styl wimmelt zwar von  
 fremden Wörtern, und viele Kunſtausdrücke  
 hat er ohne Noth lateiniſch beygehalten. So  
 finden wir Concept, ſtatt Begriff oder Vor-  
 ſtellung, diſtinct, confuſ, Impreſſion, Af-  
 fect, Connexion u. a. Einige ſind nicht be-  
 ſtimmt genug überſetzt, wie Senſus, bald

H 4 durch

\*) Vorrede zur Vernunftl. S. 13 f. Ich habe in  
 Styl einiges geändert.

durch Sinnlichkeiten, bald durch Empfindlichkeiten, bald durch leidende Gedanken. Sehr viele aber hat er mit Glücke umgeschaffen; da sie in der Folge von Wolf und andern beybehalten worden sind, so will ich sie hier nicht erst aufzählen. Gegen die Thorheit, *alle* Kunstwörter zu verdeutschern, eifert er aus guten Gründen und mit vieler Laune. Ich glaube, Manchem einen Gefallen zu thun, wenn ich eine Hauptstelle hier ganz einrücke \*):

„Ich weiß wohl, daß von etlichen wenigen, die bisher einerley Zweck mit mir gehabt haben, darinn nicht wenig verstoßen worden, daß sie die Kunstwörter alle in die deutsche Sprache übersetzen wollen, wodurch sie entweder Gelächter oder Verdruß bey dem Leser erweken. Wenn ausländische Sprachen zu uns überkommen, so kommen auch bey den meisten ausländische Namen mit, und naturalisiren sich gleichsam in unserer Sprache. . . . Eben so ist es auch mit den Künsten und Wissenschaften bewandt, die uns von andern  
„Völ-

\*) S. ebend. S. 14 f.

„Völkern mitgetheilt werden. Wer in Cice-  
„ros Schriften bewandert ist, wird wissen,  
„dafs er in philosophischen Gegenständen öfters  
„griechische Wörter, die er nicht gut latei-  
„nisch geben konnte, beybehält. . . .  
„Es ist aber nichts destoweniger auch nicht  
„zu leugnen, dafs verschiedene Kunstwörter  
„ins Deutsche übersezt, und durch öftern  
„Gebrauch der Gelehrten in Schwung ge-  
„bracht worden, deren man sich zu schä-  
„men, nicht ferner Ursache hat. Man mufs  
„hierinn seinen Verstand brauchen, und die  
„Mittelftraße gehen. . . . Daher, so wie  
„ich mich nicht entbrechen werde, zuwei-  
„len von dem Selbstständigen Wesen, von  
„dem Gegenstand eines Dinges, von dem  
„Stoff u. s. w. zu reden, eben so werde ich  
„mich auch manchmal der Ausdrücke Object,  
„Substanz, Materie u. s. w. bedienen; aber  
„niemals werde ich anstatt Subiect Unter-  
„lage, oder statt Natur die Zeugemutter al-  
„ler Dinge brauchen. Ich erinnere mich  
„hierbey einer Logik, die im Jahr 1621 zu  
„Cöthen gedruckt ist, und den Titel hat:  
„Kurzer Begriff der Verstand-Lehre zu der  
„Lehr-Art. In dieser hat der Verfasser alle

„Kunstwörter deutsch geben wollen, welches  
„oft so lustig und dunkel heraus kommt, daß  
„man sich des Lachens unmöglich enthalten  
„kann. Ich will jetzt nur das Vornehmste in  
„Gestalt eines Briefes, den ein Sohn an seinen  
„Vater schreibt, dem Leser zu Gefallen mit-  
„theilen:

„Geliebter Vater! Ich habe nun nach an-  
„gewendetem fauren Fleiß die Verstand - Lehre  
„gelernt, und habe zu dessen Beweifs ohn-  
„längst öffentlich eine aus dieser Lehre her-  
„genommene Streitschrift als ein *Beantworter*  
„vertheidigt; unsers Nachbars Söhne sind *Ge-*  
„*gensetzer* gewesen. Der älteste hat folgende  
„Fragen aufgeworfen: Ob der Mensch eine  
„*unterste Art* sey, und ob er nicht vielmehr  
„zu den Geschlechtern, oder doch zum we-  
„nigsten zu den *untergeordneten Arten* gehöre?  
„Was die Ursache sey, daß allein die Men-  
„schen und etliche Thiere, nicht aber alle  
„Dinge eigentliche *Einzele* wären? Ob das  
„*Vernünftliche* in der Beschreibung des Men-  
„schen ein *theilender* oder *Artmachender Un-*  
„*terschied* sey? Ob Vater und Sohn zu dem  
„*Orden des Selbstständigen* oder des *Gegenblicks*  
„gehöre? Ob Frost und Hiltze *widerwärtig*  
„oder

„oder *benehmlich-Entgegengesetzte* wären? Er  
„wollte sich auch zu den *Nachorden* wenden,  
„und aus denselben die *Weisen des Fördern* und  
„*Hintern* unterfuchen. . . . Sein Bruder be-  
„rührte den *Stoff* von den *Aussprüchen* mit  
„*seinen Gegensätzen*. Er wollte behaupten,  
„dafs die *Unterlage* manchmal *weitläufiger*  
„*seyn* könne, als das *Ausgefugte*, dafs der  
„*bedingte* Ausspruch besser wäre, als der ein-  
„*fache*, und der *Mafshabende* deutlicher, als  
„*der Nichtmafshabende*, ingleichen, dafs ein  
„*allgemeiner bejahender Ausspruch* allezeit *schlecht*  
„*umgewendet* werden könne: dieweil er aber  
„*öfters Schlufs-Reden* von vier *Enden* machte,  
„*das mitlere Ende* zuweilen in den *Beschlufs*  
„*einmischte*, auch manchmal *Schlufs-Reden*  
„*vorbrachte*, die in der ersten *Gestalt seyn*  
„*sollten*, und doch zu keiner *Weise* gerech-  
„*net* werden konnten, auch *öfters*-der *klei-*  
„*neren Fürsatz* verneinend war, anderer *Be-*  
„*trugs-Schlüsse* zu geschweigen: so habe ich  
„ihn dergestalt mit *Auflösungen*, *Grundsätzen*,  
„*Eintheilungen*, *Anfügungen* und *Begränzungen*  
„*zurück* getrieben, dafs mein Herr Vorfitzer  
„u. f. w.“ Viele von diesen Verdeutschun-  
gen, sezt Thomafius hinzu, find gut und  
nun-

nunmehr im Umlauf, aber die meisten sind dunkel und lächerlich.

Da Thomafius einmahl die Bahn gebrochen hatte, so folgten ihm bald mehrere philofophifche Schriftsteller nach, die ich jedoch übergehen kann, weil fie nichts Vorzügliches geleistet haben.

Es ift zu bedauern, dafs Leibnitz fich der deutſchen Sprache in feinen philofophifchen Werken aus mehreren Gründen nicht bedienen konnte. Einer Seits wollte und mußte er auch für Ausländer ſchreiben, und andrer Seits hätte ihn die Sprache ſelbſt bey feinen Unterſuchungen zu ſehr aufgehalten. Er fand ſie, nach feiner ausdrücklichen Erklärung \*), für abſtracte Begriffe noch zu arm, aber dafs er, wenn es die Umſtände gewollt hätten, ſie ſelbſt hätte bereichern können, zeigen mehrere von ihm verdeutschte Kunſtwörter,

z.

\*) S. deſſen unvorgreifliche Gedanken etc. eingedrückt in den Beyträgen zur deutſchen Sprachkunde von der Academie in Berlin. 1. Th. S. 19 und 25.

z. E. abgezogene Erkenntnisse, Schlußform, Grundregel, Denkkunst, Wesenlehre, Begrenzung u. a. \*). Außerdem zeigte er zwey Quellen an \*\*), aus welchen die philosophische Sprache ansehnlich vermehrt werden könnte, die Schriften gelehrter Theologen und der Schwärmer, „welche leztern, wie er sich ausdrückt, gewisse schöne Worte und Reden brauchen, die man als güldene Gefäße der Egypter ihnen abnehmen, von der Beschmutztheit reinigen, und zu dem rechten Gebrauche widmen könnte: welchergestalt wir den Griechen und Lateinern hierinn selbst würden Trotz biethen können.“

Die wichtigste Periode für die deutsche Terminologie der Philosophie begann indessen mit *Wolf*. Ueber dieses großen Mannes Verdienste um unsre Sprache überhaupt, ist schon so viel geschrieben worden, daß ich einer nähern Entwicklung derselben entübrigt seyn kann. Ohnstreitig hat er auch für die philosophi-

\*) Ebend. S. 21.

\*\*) Ebend. S. 22.



phische Sprache mehr gethan, als sie bloß durch Uebersetzung fremder Kunstwörter oder Erfindung neuer bereichert: er hat ihr eine gewisse Bestimmtheit und, ich möchte sagen, eine Manier gegeben, durch welche sie erst fähig wurde, ein Organ der Philosophie abzugeben. Seine Vorsichtigkeit und gesammte Verfahrensart ist musterhaft. Die vor ihm gebrauchten deutschen Wörter behielt er bey, und suchte sie, so viel möglich, zu bestimmen. Bey den Umformungen der fremden nahm er genau auf den Geist der deutschen Sprache Rücksicht, und übersetzte nicht, wie die, deren Thomafius spottet, wörtlich \*). Die deutschen Wörter, woraus er Kunstwörter bilden wollte, untersuchte er vorher nach ihrer eigentlichen Bedeutung, und entwickelte aus dieser die technische, immer mit der möglichsten Annäherung an den Sprachgebrauch. Es war freylich unvermeidlich, und mehrere seiner Gegner

\*) Also nicht: mitleres Ende einer Schlussrede, sondern: Mittel-Glied eines Schlusses. Nicht Beschlufs (Conclusio) sondern Hinter-Satz eines Schlusses.

ner klagten darüber, daß durch diese Aenderungen und Neuerungen mancherley Mißverständnisse veranlaßt wurden, von Seiten derer, die einmahl an die bisherigen Bedeutungen der Ausdrücke gewohnt, sie in dem vorigen Sinne nahmen, und auf die Art Wolfens Ideen zum Theil alt, zum Theil widersprechend und verwirrt fanden; und der gute Jo. Lange war nicht der einzige, der deshalb den Stab über Wolf brach. Beispiele von allem dem anzuführen, wird um so weniger nöthig seyn, da jeder Leser aus den Registern bey Wolfs deutschen Lehrbüchern und am vollständigsten aus den Sammlungen bey Ludovici \*) sich leicht überzeugen kann, wie vorsichtig und größtentheils unübertrefflich Wolf die Sprache der Philosophie reformirt hat. Viel davon verdanken wir der mathematischen Methode, deren er sich bediente, und die ihn mehr, als den Thomasmus sein populaires Raisonnement, an Bestimmtheit und Deutlichkeit erinnerte. Manche

\*) Historie der Wolffischen Philosophie. 1. Theil. §. 199 f. 2. Theil. §. 329 f. Vergl. 3. Theil. §. 331.

che seiner Nachfolger fanden sich ebenfalls berufen, an der Sprache zu arbeiten, und nicht alle thaten es ohne Glück. Das Verzeichniß bey Ludovici \*) enthält viele treffliche Beyträge, welche von Wolfianern der damaligen Zeit geliefert wurden.

Von Wolfens Zeiten an, machte die deutsche philosophische Sprache Riefenschritte, besonders durch das Studium der Ausländer und die mancherley Versuche im ästhetischen Fache. *Gottsched* kommt auch in diesem Stücke vorzüglich in Betrachtung, und obgleich mehrere seiner Ausdrücke die Probe nicht halten, so veranlaßten sie doch manchen nachfolgenden Denker zu neuen Versuchen. Ein *Jerusalem*, *Darjes*, *Crusius*, *Gellert* werden auch hier unvergeßlich seyn, und die Verdienste, welche sich vor ihnen *Reimarus* um die Behandlung der Logik und natürlichen Theologie erwarb, sind allgemein anerkannt. Die erstere zeichnet sich unter den vielen Lehrbüchern dieser Wissenschaft, besonders durch ihre Sprache, vortheilhaft aus,  
und

\*) Besonders f. 2. Theil §. 529 f.

und die letztere hat die Kunstsprache so weise und unvermerkt in die Sprache des Lebens und der Empfindung eingewebt, daß sie beständig für diese Art von Behandlung ein Muster bleiben wird. Eben das kann man von Jerusalein rühmen. *Cruſius* Schriften aus der theoretischen Philosophie lesen sich auch heute noch angenehm, und man darf nur den Vorbericht von den philosophischen Kunstwörtern vor seiner Logik, und das fünfte Kapitel dieses Lehrbuchs vom Gebrauche der Begriffe und den Wörtern studieren, um zu sehen, welche treffliche Ideen dieser Denker über Sprache überhaupt hatte, und wie gewandt er mit den Kunstwörtern der Philosophie umzugehen wußte. Das Recht der Gelehrten, sagt er \*), neue Wörter und Bedeutungen zu bestimmen, besteht in Folgendem: 1) man soll den Sprachgebrauch nicht ohne hinlängliche Ursache verlassen; 2) folglich die Wörter nicht um einer bloß grammatischen Aequivocation willen verwerfen. 3) Wenn man eine schwankende Bedeutung

\*) Weg zur Gewißheit. Aug. 1747. S. 406.

deutung genauer bestimmt, so soll man deswegen die andern nicht sogleich verwerfen, sondern, wo es angeht, die übrigen zugleich mit bestimmen. 4) Neuentdeckten Begriffen darf man neue Namen geben, aber die Namen müssen bequem, und die Begriffe wichtig seyn. *Meiers* Anfangsgründe der schönen Wissenschaften und alle Schriften dieses Mannes, so trocken sie auch im Ganzen genommen sind, werden dennoch immer für die Geschichte der philosophischen Sprache wichtig bleiben. Es gelang ihm in dem erstern Werke gewiß nicht übel, die feinen Nüancen der Empfindungen und der Aeußerungen des Geschmacks zu bezeichnen, und sein Styl ist durchweg, zwar wässerig, aber möglichst rein. Wie könnte ich hier die ehrwürdigen Namen *Sulzer*, *Basedow* \*), *Lambert*, *Mendelssohn*, *Lessing*, *Iselin*, *Feder*, *Garve*,  
*Plat-*

\*) Dieser originale Kopf verfuhr mit der Sprache der Philosophie oft etwas gewaltsam, aber er gab ihr doch durch sein analytisches Verfahren viel Gewandtheit und Schärfe. Vergl. sein Theoretisches System der gefunden Vernunft, und das Elementarwerk 1. Th.

Platner \*), Eberhard, Meiners, Tetens \*\*), und Engel \*\*\*) vergessen, unter deren Händen die Philosophie und ihre Sprache so unendlich viel gewonnen hat! Was auch manche allzuseurige Anhänger der neuesten Philosophie einigen dieser Männer anhaben wollen: sie können ruhig seyn, und sich mit dem Bewußtseyn erheben, daß Deutschland

I 2

nie

- \*) Man machte diesem scharfsinnigen Philosophen bey seiner ersten Ausgabe der *philosophischen Aphorismen* den Vorwurf, daß er oft ohne Noth von der hergebrachten Terminologie abweiche. Manche seiner neuen Ausdrücke hat er jetzt mit philosophischer Entfagung zurückgenommen, und in jedem Falle hat er doch dazu beygetragen, daß seine Leser und Schüler die Begriffe selbst, die er umgekleidet hatte, nun wieder auf einer neuen Seite befaßen, und das ist immer Gewinn für die Wissenschaft.
- \*\*) In seinen Untersuchungen herrscht viele Kraft der Sprache, und manche neue Wendungen der Begriffe hat er sehr glücklich bezeichnet.
- \*\*\*) Das meiste Verdienst hat sich dieser treffliche Denker um die Sprache der Pſychologie und Aesthetik erworben. Seine Mimik ist unschätzbar.

nie so weit zurückfinken wird, ihre Namen unter der Zahl seiner größten Wohlthäter undankbar zu vergessen.

Um indeffen kein bloßes Namen-Register, oder, welches noch unschicklicher wäre, eine leere Declamation zu liefern, wollen wir hier einen Augenblick verweilen, und einen Blick auf den bisherigen Gang der philosophischen Kunstsprache werfen.

Wenn eine Wissenschaft in dem Gewande einer fremden Sprache zu einer Nation kommt, deren Sprache mithin noch nicht dafür zubereitet ist: so kann natürlich die Bemühung derer, welche diese Wissenschaft in ihrer Sprache bearbeiten wollen, Anfangs nur aufs Uebersetzen gerichtet seyn. Wir können daher den Zeitraum von Thomafus bis auf Wolf füglich die *übersetzende Periode* nennen. Wo eine wörtliche Uebersetzung nicht möglich oder undeutlich seyn würde, werden gewöhnlich in einer solchen Periode die fremden Wörter beybehalten, und zum Theil durch Endungen, wie Thomafus sich sehr richtig ausdrückt, naturalisirt. Es hat auch damit um so weniger einige Schwierigkeit,

keit, weil die Gelehrten diese fremden Ausdrücke verstehen, und die Ungelehrten sie noch nicht zu verstehen brauchen. Dabey behält die Sprache in wissenschaftlichen Büchern noch eine gewisse Fremdartigkeit, in Rücksicht der gesammten Manier, welche sich sobald nicht verliert. Oft, wenn man Thomafius Schriften liest, glaubt man eine Schülermäßige Uebersetzung aus dem Lateinischen zu lesen: so genau ist Construction und Wendung des Lateins in seinen Styl übergegangen.

Die zweyte Periode könnte man, in Beziehung auf uns, die *verdeutschende* nennen, d. h. eine solche, wo auf der einen Seite nicht mehr blofs die Wörter einer Wissenschaft übersezt, sondern die ganze Wissenschaft gleichsam in die Form unsrer Sprache eingepafst wurde, und wo man auf der andern Seite die schon vorhandnen Wörter, wie Münzen nicht mehr blofs durch ein Zeichen zum Gebrauche der Wissenschaft eignete, sondern einen ganz neuen und passenden Stempel machte, womit nun neue und gültige Münzen ausgeprägt wurden. Dieser Zeitraum geht, mit einigen Modificationen, von



Wolf bis auf die letzten Freunde seiner Philosophie in den neuern Zeiten. Die Modificationen selbst bestehen *erstens* in der größern oder geringeren Puristerey (Leibnitz sagt Reindünkel) einzelner Schriftsteller. Wir finden auch hier Grillen und Lächerlichkeiten. Einige bemühten sich, durchaus rein deutsch zu schreiben: andre fanden in dem Gebrauche fremder Kunstwörter mit deutschen Endungen eine größere Gründlichkeit und einen philosophischen Anstrich. So kamen zu einer gewissen Zeit die Wörter Tendenz, Probabilität, Perfectibilität, und eine ganze Menge *logieen* und *tiken* ohne Noth in Umlauf, und die meisten philosophischen Schriftsteller vermieden die gebräuchlichen deutschen Wörter recht absichtlich, um nicht das Ansehen zu haben, als sagten sie etwas Gemeines und Bekanntes. Andre schufen statt der schon üblichen deutschen Benennungen neue deutsche, oder gaben jenen solche Bedeutungen, die sie zu neuen zu machen schienen. Dieses Schicksal hat besonders die Moral und Psychologie, nicht weniger die Theorie der schönen Künste erfahren: wo fast kein Compendium mit dem andern eine gleiche Sprache redet.

redet. Diefs führt mich zu dem zweyten Punkte, der hier in Betrachtung kommen muß, die verschiedenen Systeme der Philosophie und ihre noch verschiednere Behandlungsart. In jedem System und sogar in jedem Kopfe nehmen die philosophischen Wahrheiten eine eigne Form an, nach welcher sich folglich auch die Bezeichnung richten muß. Und es macht einen grossen Unterschied, ob ein Philosoph einen Satz für Philosophen erweisen, oder ihn einem gemischten Publicum deutlich und angenehm vortragen will. Wer das Letzre kann, versteht nicht immer das Erstre, und ich zweifle sehr, ob Gellert ein brauchbares Lehrbuch der Metaphysik zu schreiben im Stande gewesen wäre. Unser Zeitalter hat sich bisher vorzüglich durch die allgemein verständliche Bearbeitung der Philosophie ausgezeichnet, und man könnte daher, von Sulzer an, eine populäre Periode annehmen, (im besten Sinne des Wortes) die vielleicht der Wissenschaft, als solcher, geschadet hat, aber zur Aufklärung und Bildung der Nation überaus wohlthätig gewesen ist. Wem fallen nicht eine Menge neuerer Schriften ein, in welchen philosophische Sätze,

ohne alle Kunstsprache vorgetragen und erläutert sind? Ich weiß wohl, wie sehr die Freunde der scientificen Methode damit unzufrieden, und wie sehr sie deshalb für die Verderbung der Wissenschaft selbst bange sind \*). Es käme hier auf die Frage an: Ist ohne Kunstsprache keine Gründlichkeit möglich, und giebt es nicht auch eine populäre Gründlichkeit?

Ich gehe zu der neuesten Periode fort, für die ich keinen Namen habe. Vielleicht ist nie an der feinen Bestimmung der philosophischen Terminologie so eifrig und glücklich gearbeitet worden, als seit Kants Reformen in der Philosophie. Dafs er eine ganze Menge neuer Wörter d. h. alter mit neuen Bestimmungen, zu seinen Entwicklungen nöthig hatte, dafs er in der Wahl und Erfindung derselben überaus glücklich war, dafs er, wie Wolf, durch diese Aenderungen auch mancherley Misseutungen und Klagen ver-

\*) Schon längst klagte Kant in seinen Briefen an Lambert darüber. S. die Sammlung von Bernoulli.

verursachte, das alles ist bekannt genug. Nach ihm hat indeffen wohl kein Denker mit solchem Scharfsinne an der Bestimmung und Feststellung der philosophischen Sprache gearbeitet, als *Reinhold*, dessen Analysis der Ausdrücke oft so fein und scharf ist, daß man erstaunen muß. Kein Wort entfällt ihm, welches nicht bey einer grammatisch-philosophischen Anatomie aushalten könnte, und oft, so scheint es mir, oft sind ganze Lehrrätze und Ideen nur durch die Auflösung und Bestimmung eines Wortes entstanden. Und so wie Kant manchmal der Reinigkeit der deutschen Sprache zu viel vergeben hat: so bemüht sich Reinhold, wo es seyn kann, fremde Wörter zu umgehen. Im Ganzen ist freylich der Styl der kritischen Philosophen sehr bunt, und wenn diese ganze Reforme nicht in einen Zeitpunkt träfe, wo Dichter, Geschichtschreiber und Aesthetiker so vielen Fleiß auf die Sprache wenden, so würde für die letzre sehr viel zu fürchten seyn. — Unbestritten aber ist jetzt grade der Zeitpunkt, wo die philosophische Sprache eben so reich und bequem ist für die feinsten theoretischen Speculationen,

nen, wie für die populäre Darstellung philosophischer Wahrheiten: und die große Menge von Freunden der systematischen Philosophie wird es verhindern, daß die Popularität nicht in leichtes und leeres Geschwätz ausarte.

„Also ist es doch möglich, daß die Kantischen Ideen, die wir bisher immer wegen der eignen Sprache nicht verstanden haben, mit der Zeit einmahl faßlich und für Jedermann können dargestellt werden? Ist nicht auch die Wolfische Philosophie durch neuere Schriftsteller für alle Stände und Geschlechter lesbar und verständlich gemacht worden? Hat man sie nicht in Briefen, Gesprächen, Erzählungen, Romanen und Gedichten sogar auf Toiletten zu bringen gewußt? Und kann denn irgend ein System wahrhaft gut und von Werth seyn, welches nur einer kleinen Auswahl von Geweihten begreiflich, allen übrigen aber ein versiegeltes Buch ist?“ Ich glaube, die Antwort auf diese Fragen läßt sich sehr kurz fassen. Nicht die Wolfische Logik, Metaphysik und Moral selbst war es, die neuere Schriftsteller zur unterhaltenden Lectüre machten: es waren nur  
Be-

Betrachtungen über gemeinwichtige Gegenstände, wozu sie den Stoff aus jenen Systemen entlehnten, und die sie mit steter Rücksicht auf die Principien, welche Wolf aufgestellt hatte, verarbeiteten. Das System eines Philosophen, wenn es wirklich auf speculative Principien gegründet und davon mit systematischer Gründlichkeit abgeleitet ist, läßt sich durchaus weder ohne Kunstsprache vortragen, noch zur Volkslectüre verdeutlichen. Nur die gemeinnützigen Resultate desselben können unter den Händen geschickter Köpfe à la portée de tout le monde werden. Lichtenbergs Nachrichten vom Himmel sind eine unterhaltende Lectüre für Jedermann, und passen in ein Taschenbuch, aber sie sind nur Resultate einer großen Reihe tiefer Untersuchungen und künstlicher Rechnungen, die er, bey aller seiner Laune und Popularität, nie zu einem allgemeinfasslichen angenehmen Aufsatze würde einkleiden können. — Es giebt nur drey Mittel, wie man dergleichen Speculationen populär darstellen könnte: entweder man übersezt die fremden Kunstwörter, dem Sinne nach, ins deutsche: oder man bedient sich statt der Wörter selbst

der

der Definitionen derselben; oder man sucht überall, statt der Theoreme, in lauter Beyspielen zu philosophiren. Das erste ist von keinem sonderlichen Werthe. Denn abgerechnet, daß die deutschen Kunstwörter immer Kunstwörter bleiben, so sind sie gemeiniglich durch ihre halbe Verständlichkeit nur noch unverständlicher. Was Denken, was Form ist, glaubt der deutsche Leser zu verstehen, eben darum wird es ihm noch schwerer werden, einzusehen, was eine Denkform ist. Er weiß, was Sinnlichkeit bedeutet, würde sich auch bey übersteigend etwas denken, aber eine übersteigende Sinnlichkeitslehre würde ihm gewiß etwas anders zu seyn scheinen, als Kants transcendente Aesthetik sagen will. Das zweyte ist überaus weitläufig, und der Leser würde durch diese Weitläufigkeit sehr verwirrt werden: nicht zu gedenken, daß in Definitionen so manche Wörter vorkommen, die erst durch das Definitum selbst ihre bestimmte Bedeutung bekommen. Wenn wir statt Sinnlichkeit sagen wollten: die Art und Weise, wie unser Gemüth afficirt wird, so würde dem Leser, der jenen Ausdruck nicht versteht, eben so un-

unbegreiflich seyn, was Gemüth und was Afficiren des Gemüths bedeutet: er würde sich höchstens leidenschaftliche Bewegungen darunter denken. Die dritte Verfahrensart ist noch waglicher. Beyspiele zur Erläuterung ganz abstracter Begriffe zu finden, ist kein leichtes Geschäft: und wenn sie auch noch so gut gewählt wären, so müssen sie doch immer empirisch seyn. Dadurch wird aber der Leser allmählich von der abstracten Idee abgeführt, und indem er das Beyspiel sich möglichst verdeutlicht und verfinnlicht, hört er auf, den abstracten Satz zu denken, oder verwirrt ihn ganz und gar. Welches Beyspiel würde im Stande seyn, einem Layen deutlich zu machen, was Kant unter reiner Sinnlichkeit versteht?

Kunstsprache bleibt immer ein wesentliches Stück einer Wissenschaft oder Kunst, und es ist eine unverständige Forderung, zu verlangen, daß der Mathematiker, der Philosoph, der Bildhauer, oder irgend ein andrer, uns seine Wissenschaft oder Kunst ohne Kunstsprache lehren und deutlich machen solle. Freylich ist die, welche der Künstler angenommen hat, von der philosophischen sehr  
ver-



verschieden: er kann vorzeigen oder zeichnen, was er mit seinen Ausdrücken meynt: in der Philosophie ist Wort und Begriff so genau verbunden, daß<sup>1</sup> man den letztern nicht immer mit andern Ausdrücken fassen kann. Der Lehrling der Kunst nimmt mit dem Kunstworte zugleich ein Bild des Gegenstandes auf: bey dem Lehrling der Philosophie kann es oft geschehen, daß er nichts als das Wort aufnimmt, und mit demselben einen Begriff zu haben glaubt; wenn man ihn auffordert, den Begriff zu entwickeln, so zeigt sichs, daß er nur das Wort gelernt habe. Hieraus entstehen mancherley Nachtheile für die Wissenschaft selbst. Die Schulen, sagt Herder \*), wählen sich gewisse Lieblingswörter, die sie als Spaziergänge brauchen, um eine Materie nach Belieben zu betrachten. Man hat einige Grundfäden, die zu allen Schriften dienen müssen, und in die man nachher nur die veränderten Figuren hineinwirkt. Daraus entsteht eine gewisse Bequemlichkeit im Denken; man könnte  
frey-

\*) Ueber die neuere deutsche Lit. Dritte Samm.  
S. 48 f.

freylich von allen Seiten herumgehn, um den Gegenstand aus allerley Gesichtspuncten zu betrachten; allein man setzt sich auf dies oder jenes Wort, als eine alte Ruhestätte, und sieht, was andre vor uns sahen und nach uns sehen werden. Oder man schichtet seine Materie nach gewissen alten Eintheilungen, die sich auf Schulen vererben, und ein beschwerliches Joch im Denken auflegen.

Eben so wahr ist es \*), daß die lateinische Sprache, in der wir die Philosophie bekommen haben, einen mächtigen Eindruck auf den philosophischen Vortrag gemacht, und in die deutsche Sprache der Philosophie einen gewissen Zwang gebracht hat, der dem Ganzen eine fremde Gestalt giebt. Lehrbücher und Streitschriften haben dazu das Meiste beytragen helfen. Hißmann schob die Schuld auf einen einzigen Mann, auf Wolf, aber die Ursache liegt wohl in dem ganzen Gange der wissenschaftlichen Bildung unserer Nation.

Kann indessen irgend eine Art zu philosophiren dem Unwesen des Wörterkraus sowohl,

\*) Ebend. S. 117. Vergl. Erste Samml. S. 175 f.

wohl, als diesem Fehler des Latinismus nach und nach abzuhelfen: so ist es gewiß die kritische. Die vorhin genannten deutschen Philosophen haben für die practischen Theile der Wissenschaft viel, sehr viel geleistet. Wir dürfen von den kritischen Philosophen für die Theorie ein Gleiches hoffen. Da die Kritik immer auf die Prüfung der ersten Principien einer Behauptung dringt, und einen Gang nimmt, der sich von dem bisherigen merklich unterscheidet, so ist weniger für philosophischen Pöfticismus zu fürchten, und die Wissenschaft muß allmählig aus der lateinischen Form heraustreten. Im Anfange war freylich, wie überall bey dem ersten Auftritt eines originalen Kopfs, Nachbethey und Glauben an die Worte unvermeidlich. Man mußte erst Kants *Gedanken* lernen, ehe man in seinem Systeme *denken* lernen konnte.

---



gegen die mannigfaltigen Arten des Aberglaubens und der Schwärmerey, indem sie warnende Beyspiele aus der vorigen Zeit aufstellt. Sie macht gegen prahlerische Ankündigung neuer Erfindungen mißtrauisch. Sie zeigt an unzähligen Beyspielen die Ursachen philosophischer Streitigkeiten, die Macht der Vorurtheile, und die Hindernisse, welche jede neue Wahrheit zu überwinden hatte, ehe sie eine allgemeinere Aufnahme fand. Sie giebt uns mancherley Proben, wie gering und zufällig oft die Ursachen der wichtigsten Entdeckungen im Reiche der Wahrheit gewesen sind, und erinnert uns dabey nachdrücklich an eine höhere Hand, welche die Entwicklung des menschlichen Geistes unsichtbar aber weise leitet. Sie stellt uns Märtyrer der Wahrheit auf, an deren Beyspiel wir eben sowohl Behutsamkeit, als Standhaftigkeit lernen können. Anderer individueller Vortheile nicht zu gedenken.

Ich will hier bey einigen allgemeinen Resultaten stehen bleiben, welche sich aus der gesamten Geschichte der Philosophie ergeben. Es ist nichts neues, was ich zu sagen habe, aber es ist vielleicht nicht ganz ohne Nutzen.

Wel-

Welche Wahrheit lehrt uns diese Geschichte nachdrücklicher, als die: *dafs der menschliche Geist zur Philosophie berufen ist*. Trotz aller glüklichen und unglüklichen Versuche der Vorgänger unterliessen die Nachfolgenden ihre Forschungen nicht, weder muthlos gemacht durch die anscheinende Vollkommenheit der erftern, noch durch das Gefährliche und Trostlose der letztern abgeschreckt. Kaum hatte ein denkender Kopf eine Meynung geäußert, als sogleich eine große Menge beschäftigt war, sie zu erläutern, auszuführen, und weiter anzuwenden, eine andere, sie zu widerlegen, und noch eine andere, sie durch neue Ideen zu verdrängen. Hier standen Männer auf, die eine beträchtliche Zahl von Erkenntnissen und Einsichten ausbothen: dort erhoben sich andre, die alle Erkenntniß für ungewiß und täuschend erklärten. Dennoch ließen sich andere nicht irre machen, von neuem nach Erkenntnis und Wahrheit zu forschen. Jezt versuchte man auf dem Wege der bloßen Speculation, jezt auf dem der Erfahrung, ins Reich der Gewisheit zu dringen. Wofür sollen wir das halten? Für einen kindi-

schen Vorwitz, der in einer Art von Erb-  
übel seinen Grund hat? Für eine strafbare  
Lüfternheit, die nur um des Verboths wil-  
len nach der Frucht vom Baume des Er-  
kenntnisses begehrt? — Ohne das uns die  
Philosophie selbst zu beweisen braucht, das  
der menschliche Geist in seiner eignen Natur  
alle Anlagen zum Philosophieren hat, lehrt  
uns die philosophische Geschichte, das diese  
Anlage, dieser Beruf sich unter keinen Um-  
ständen und zu keiner Zeit verleugnet hat.  
Oder sollte der Schluss zu gewagt seyn:  
Was der menschliche Geist so viele Jahrhun-  
derte hindurch unter verschiedenen Himmels-  
strichen, trotz aller Hindernisse und Schwie-  
rigkeiten, mit rastlosem und unermüdetem  
Eifer gethan hat, dazu muß er durch seine  
innere Beschaffenheit fähig, und durch seine  
Bestimmung berufen seyn? Doch, wer hat  
je geleugnet, das Denken die wahre Be-  
stimmung der menschlichen Vernunft sey,  
und was heißt Philosophieren anders, als  
über den bestimmten Zusammenhang der  
Dinge denken? Wer das geleugnet hat?  
Mich dünkt, alle diejenigen, welche den  
Gebrauch der Vernunft nur auf die gewöhn-  
lichen

lichen Vorfälle und Verhältnisse unfres irdischen Lebens einschränken wollen: alle diejenigen, welche eine Ohnmacht der Vernunft in Rücksicht derjenigen Kenntnisse behaupten, welche den Kreis des Sichtbaren übersteigen: alle diejenigen, welche uns auf Belehrungen und Offenbarungen von aussen verweisen: alle diejenigen also, welche eben aus der Geschichte der Philosophie das allgemeine Resultat ziehen, daß der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit aus und durch sich selbst nicht bestimmt sey. Hoffentlich wird sich diese Folgerung aus einigen der folgenden Punkte hinlänglich berichtigen lassen. Hier bleibe ich nur dabey stehen, daß, wenn der menschliche Geist zur Philosophie berufen ist, kein Gegenstand so hoch oder heilig seyn könne, zu dem sich nicht die Philosophie erheben dürfte. Und gesetzt, daß seit einer bestimmten Zeit höhere Offenbarung uns vollständig über Gegenstände belehrt hätte, denen vorher die Philosophie allein nachforschen mußte: warum waren denn grade jene Menschen dazu bestimmt, demjenigen mühsam nachzuforschen, was wir ohne alle Mühe erkennen sollen? Und sind



denn durch diese äußere Belehrung wirklich alle inneren Zweifel bey allen, denen sie zu Theil geworden ist, aufgehoben und vernichtet? Ist es bloß Verstoktheit und Bosheit, daß die Menschen auch seit jenem Zeitpunkte nicht aufgehört haben, mit ihrer Vernunft über jene Gegenstände nachzuforschen? Oder beweist es nicht vielmehr, daß die Gottheit wirklich den Menschen zum Philosophiren berufen hat, indem sie sogar da, wo sie sich näher offenbart, immer noch keine vollständigen Aufschlüsse giebt, und damit der eignen Forschung der Vernunft keine bestimmte Grenze setzt? Doch, wenn alle diese Fragen und Ansichten nicht hinlänglich seyn sollten, die Wahrheit unsers Satzes zu bestätigen, so führt uns die Geschichte der Philosophie noch auf eine andre Bemerkung, die sich nicht zurückweisen läßt, daß nemlich in eben dem Verhältnisse, in welchem das Studium dieser Wissenschaft stieg oder sank, die Geistescultur eines Volkes überhaupt zu- oder abnahm, und daß von diesem Studium, selbst die richtige Einsicht in die Lehren einer höhern Offenbarung zu aller Zeit mit abhieng. Oder war es nicht die  
Philo-

Philosophie, die allen schwärmerischen und mystischen Auslegungen dieser Lehren in den Weg trat? die alle erkünstelte Deutungen zersthören half? die durch ihre bessern Begriffe von dem göttlichen Wesen alle die unwürdigen Vorstellungen aufhob, welche der bloße Wortverstand erzeugte und begünstigte? die manche von Menschen erdachte Dogmen erst verdächtig machte, und dann mit Hülfe andrer Wissenschaften aus dem Wege schafte? Ich weiß wohl, wie sehr man darüber klagt, daß die Philosophie sich zu viele Rechte angemafst habe, aber das würde in keinem Falle ihre wahren Verdienste aufheben. Und wenn noch je eine gereinigte geistige Religion allgemeiner werden kann: so ist das bloß von dem Beystande der Philosophie zu erwarten.

Ein anderes wichtiges Resultat ist die Betrachtung, daß die *trostreichen Lehren der Vernunft durchaus mehr Freunde und Vertheidiger, als Gegner und Leugner gefunden haben.* Gegen einen, der dagegen Zweifel erhob, fanden sich zehn andre, die sie in Schutz nahmen; und der gehäßige Name eines Atheisten erscheint demjenigen, der Geschichte

K 4

der

der Philosophie studiert, bey weitem in keinem so gehäßigen Lichte, wie einem andern, der ihn aufer dem Zusammenhange aussprechen hört. Bey keinem Philosophen war sein Atheismus boshafter Unglaube, oder verzweifeltes Wegwerfen aller Wahrheit. Sie jagten alle der Erkenntnis eines Gottes nach, aber sie wurden entweder von bangen Räthseln und Unauflöslichkeiten aufgehalten, und wagten nicht zu beweisen, was sie doch im Herzen wünschten und glaubten; oder sie glaubten Gott nur da zu finden, wo sein Werk ist, im All sahen sie das Eine und im Einen das All. — Es ist unstreitig kein ganz verwerfliches Argument, welches man zum Theil für die Begründung gewisser Wahrheiten angeführt hat, daß sie von allen, nur einigermaßen gebildeten, Völkern geglaubt worden sind. Wenigstens bürgt es für die Allgemeinheit des Bedürfnisses solcher Wahrheiten, und selbst die kritische Philosophie bedient sich in einem gewissen Punkte des Bedürfnisses einer Wahrheit als einer Art von Beweise dafür. Angenehm und trostreich ist es, zu bemerken, wie bemüht die Denker von jeher gewesen sind, für das Daseyn eines Got-

Gottes und die Fortdauer unftrer Seele Beweifs auf Beweifs zu erfinden, bald aus Begriffen und Syllogismen für die Speculation, bald aus Gefühlen, Hofnungen und Erfahrungen für den gemeinen Menschenverstand. Alle Bedenklichkeiten und Zweifel dagegen waren nur Aufforderung, die Beweife immer fester zu machen, und neue Wege der Demonstration aufzufuchen. — Aber ift nicht vielleicht diefe Bemühung mehr die Wirkung eines philofophifchen Phlegma, welches fo gern Ruhe hat, oder der pofitiven Religionen, die neben der Philofophie beftanden, und denen die Denker nicht gern nachftehen wollten? Mag es: ich brauche nicht zu widerftreiten. Auch in diefem Fall bleibt das Bedürfnis unverkennbar. — Aber haben denn alle diefe Bemühungen für die Auflöfung jener Probleme etwas Erhebliches geleiftet? Sind jene Hofnungen oder Glaubensartikel bis zur höchften Evidenz erwiefen? Wir können die letztere Frage verneinen, ohne die erfte verneinen zu dürfen. Höchfte Evidenz foll und kann bey Gegenftänden diefer Art dem menfchlichen Geifte nicht zu Theil werden, aber, was ihr am nächften kommt, das ha-

ben die Forschungen der Denker geliefert. Allerdings sind die Beweise für jene Aufgaben, welche die Philosophen aufstellen, nur Entwicklung der Gefühle, welche jeden denkenden Menschen zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit fast unwillkürlich drängen: und der, welcher aus der Verpflichtung zum Guten, oder aus dem Misverhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit, auf die Nothwendigkeit eines Gottes und einer Fortdauer schließt, sagt so wenig etwas Neues, als ein anderer, der an den Himmeln die Ehre Gottes erkennen lehrt, und aus den Gesetzen der Natur die Unvergänglichkeit des Geistes folgert. Aber es ist auch nicht die Bestimmung der Philosophie, den menschlichen Geist Dinge zu lehren, die ihm neu und fremd sind, sondern, aus den in ihm vorhandenen Fähigkeiten und allgemeinen Anlagen zum Denken die besondern Gedanken und Wahrheiten herauszubuchstabiren. — Endlich aber, hat denn nicht die Kritik alle die bisherigen Gründe für jene tröstlichen Artikel so gut, als aufgehoben, hat sie nicht ihre Unzulänglichkeit dargethan, und folglich die schönsten Früchte einer so vieljährigen

gen mühsamen Arbeit mit Einemmale zer-  
stört? Ich darf auf diese Einwendung nur  
an das erinnern, was bekannt genug ist,  
und keiner weitem Ausführung bedarf, daß  
die Kritik den bisherigen Beweisen zwar  
apodictische Gewißheit, aber nicht Zuläng-  
lichkeit zur Ueberredung abspricht, und daß  
sie es eines Jeden individuellen Bedürfnissen  
und Gefühlen überläßt, welche Argumente  
er zu den seinigen machen will. So wahr  
alles ist, was sie z. B. gegen den physico-  
theologischen Beweis aufstellt, so wenig wird  
darum ein Mensch, der Sinn für die Natur  
und ächte Empfindungen hat, diesen wahr-  
haft ehrwürdigen und erbaulichen Beweis  
fahren lassen. Was ihm an speculativer Bün-  
digkeit abgeht, ersetzt unser lebendiges Ge-  
fühl. In der That hat die Kritik uns erst  
gelehrt, welchen Gebrauch wir von allen den  
früher aufgestellten Beweisen für jene Ver-  
nunftsprobleme machen sollen, indem sie uns  
zeigt, daß wir mit ihnen nicht die stolze  
Ruhe des Wissens, sondern die ergebne Be-  
ruhigung des Glaubens begründen sollen.

Endlich glaube ich auch die Bemerkung  
durch die Geschichte der Philosophie bestätigt  
ge-

gefunden zu haben: *dafs sich die Wahrheit dem menschlichen Geiste nie ganz und auf einmal zeige.* Wäre je der Zeitpunkt da gewesen, oder wäre er es jetzt, wo alle Denker ohne Ausnahme mit ihren Untersuchungen fertig werden, und sich dreuſt rühmen könnten, die Wahrheit ganz und ohne den mindesten Zusatz von Irrthum und Zweifel entdeckt zu haben: so würde ein Stillstand eintreten, der der Menschheit nicht anders als gefährlich werden müſte. Nur die fort-dauernde Möglichkeit immer neuer Entdeckungen, die Ungewiſſheit und Zweifelſucht auf der einen, und das Streben nach Gewiſſheit auf der andern Seite vermag den Geist rege und ſeine Kräfte in beſtändiger Thätigkeit zu erhalten. Ich will damit nicht ſagen: *dafs der Menschheit gar keine Wahrheit vergönnt ſey.* Die Geſchichte der Philoſophie lehret vielmehr, *dafs jede philoſophirende Parthey wenigſtens Eine Seite der Wahrheit entdeckte, und dafs der Grad von Licht und Erkenntnis, den gewiſſe Zeiten oder Nationen unter ſich vertheilten, auch immer zur individuellen Glückſeligkeit derer zureichte, die ihn zu brauchen verſtanden.* Die Vorſehung hat dafür

für geforgt, daß jener Stillstand des Geistes nicht leicht eintreten könne. Das Menschengeschlecht ändert sich beynahe täglich, und mit ihm seine Bedürfnisse, seine Ansichten und seine Hoffnungen. Wir haben selbst in den neuesten Zeiten Begebenheiten erlebt, welche den trotzigsten Dogmatiker, der sein System von Natur- und Völker-Recht längst geschlossen glaubte, zu einer Revision seiner Philosophie bewegen mußten. Und so wird es in der Geschichte der Menschheit nie an neuen Schwierigkeiten fehlen. Alle Philosophie aber hat den Zweck, Schwierigkeiten aufzulösen. Eben so werden einzelnen Individuis nie die immer neuen Gegenstände des Interesse ausgehen, und mit jedem neuen Interesse entstehen in uns neue Ansichten, oder, wenn ich so sagen darf, neue dunkle Fleke, die erleuchtet seyn wollen. Alle Philosophie aber gewinnt eben dadurch Werth und Zuspruch, daß sie unsre dunkeln und unentwickelten Ideen aufhellt und entwickelt, und über die schattigten Gegenden unsers Verstandes Licht verbreitet. Eine Menge Ideen, die vor Jahrhunderten für Denker und Nachbether beruhigend und vollkommen genügend

wa-



waren, würden heute kaum das Volk mehr zufrieden stellen, und vielleicht wird sich eine späte Nachwelt sehr wundern, wenn sie ihre Erkenntnisse mit denen vergleicht, die wir für allgemein gültig und beruhigend ausgeben und annehmen. Ich leugne nicht, daß die allgemeinen Gesetze des Denkens im Menschen von jeher so da gewesen sind, wie sie es noch heute sind, und daß sie eben so unveränderlich bleiben werden: aber daraus folgt nicht, daß sich mit den Gegenständen und Verhältnissen die Anwendung derselben nicht ändern, das heißt, entweder erweitern oder verengen sollte. Newton dachte nach keinen andern Formen und Gesetzen, wie Tycho de Brahe, dennoch hat er Entdeckungen gemacht, die der letztre nicht ahndete. Dürften wir nicht, ohne zu absprechend zu urtheilen, aus diesen Bemerkungen auch den Schluß ziehen, daß die Bemühungen der kritischen Philosophie wohl nie allgemein werden anerkannt, und ihr aufgestelltes System nie zu einem allgemeinen und unbefrittenen Glaubenssymbolum sich erheben werde? Vielmehr darf man sagen, daß das Verdienst dieser Philosophie eben darinn bestehe,

stehe, daß sie die Denker an eine beständige Prüfung und Durchforschung alter und neuer Ideen erinnert, und es ihnen zur Pflicht macht, nie auf gutes Glück zu behaupten und zu verneinen.

Und in dieser Rücksicht macht, selbst nach dem Zeugnisse ihrer Gegner, die Kritik eine der merkwürdigsten Epochen in der Geschichte der Philosophie.

**KUR.**

K U R Z E  
GESCHICHTE DER LOGIK  
BEY DEN GRIECHEN.

---

So wie die Sprache einer Nation schon eine geraume Zeit im Gange gewesen und zu einem ansehnlichen Grade von Bildung gediehen seyn muß, ehe an eine förmliche Grammatik derselben gedacht werden kann: eben so müssen schon viel und mancherley Uebungen und Versuche im Denken vorausgegangen seyn, bevor es einem scharfsinnigen Kopfe einfallen kann, über die Natur und Regeln des Denkens einige Betrachtungen anzustellen. Wir würden es mit Zuversicht für eine Erdichtung oder für ein Mißverständniß erklären dürfen, wenn irgend ein alter Schriftsteller uns die Nach-

Nachricht gäbe, daß Thales ein vollständiges System oder auch nur einige richtige Ideen von Logik oder Dialektik gehabt habe.

Lange Zeit hatte sich das Nachdenken der ältesten Forscher mit Betrachtung der äußern Gegenstände, mit Fragen über ihren Ursprung und Zusammenhang und ähnlichen Punkten beschäftigt. Man war unvermerkt, aber sehr natürlich auf die Frage über die Wahrheit sinnlicher Erkenntnisse gekommen, schon gab es einige, welche dieselbe bestritten, und dagegen der Erkenntnis durch Vernunft oder Nachdenken mehr Gewißheit und Zuverlässigkeit zusprachen. Man hatte Versuche gemacht, zu beweisen, und zu widerlegen. Dadurch wurde das Bedürfnis gewisser Regeln fühlbar, nach denen sich das Nachdenken bey dem Erweise eines gefundenen Begriffes oder bey der Widerlegung eines andern dagegen aufgestellten richten könne. Jeder Nachdenkende war sich solcher Regeln bewußt, und die Bündigkeit, womit z. B. Xenophanes aus dem Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, eine ganze Menge Folgerungen ableitete, würde uns leicht auf den Gedan-

L ken

ken bringen können, daß er die Theorie der Schlüsse wissenschaftlich studirt habe. Aber wir haben zu dieser Meynung so wenig Grund, wie zu der Behauptung, daß Homer oder Aristophanes ihre Sprache grammatisch unterfucht haben.

Die Frage ist nur diese: Welcher griechische Philosoph hat zuerst Regeln und Gesetze des Denkens, Urtheilens und Schließens, wenn auch nur rhapsodistisch, aufgestellt? In den ersten, und wenn man will, inconsequentesten Philofophemen, webt das Princip des Widerspruchs und des Grundes: aber wer dürfte, um bey unserm Gleichnisse stehen zu bleiben, die Geschichte einer Grammatik mit den Schriftstellern anfangen, die Subject und Prädicat in richtigen Beziehungen verbunden haben?

Nach einer Anmerkung des Sextus \*) legte Aristoteles in einem verlohrenen Werke die ersten Versuche in der Rhetorik, dem Gegenstück der Dialectik, wie er sie nennt, dem

*Em.*

\*) Adv. Math. VII. 6.



behandelt gefunden zu haben, als bey Tiedemann \*), und ich kann also dahin verweisen. Ein unbefangener Leser dieser Entwicklung wird eingestehen, daß Zeno über allen Glauben fein grübelt, und seine Speculation in die schärfsten Schlüsse einkleidet. Dennoch war dieses dialectische Verfahren, wie es scheint, mehr eine zufällige Form dieses Kopfes, als die Folge eines wissenschaftlichen Studiums. Er fand die Ideen nicht vermittelt des Schlüssens, sondern er gerieth auf diese Schlüsse durch seine Ideen, und wir können nicht einmahl entscheiden, ob nicht Aristoteles, der sie am ausführlichsten mittheilt, ihnen erst die syllogistische Form geliehen habe.

Die Einrichtung des Staats und der öffentlichen Geschäfte machte Beredsamkeit nothwendig, und Beredsamkeit, als die Kunst zu überreden und zu lenken, konnte ohne gewisse Kunstgriffe in der Darstellung der Materien nicht bestehen. So lange eine Nation noch auf der Stufe Homerischer Zeitcultur

\*) Geist der Spec. Phil. Th. 1. S. 290 f.

cultur steht, da vermag freylich die bloße Fertigkeit im Ausdrücke, mit Berufung auf alte Begebenheiten und tägliche Erfahrung, so sehr auf die horchenden Zuhörer zu wirken, daß sie schweigend da sitzen, und die Rede des gewaltigen Sprechers anstaunen. Aber die Griechen wurden feiner, einsichtsvoller und redfertiger; ihre Staatsverhältnisse wichtiger und verwikelter, und einzelne Partheyen bedeutender. Beredsamkeit ward also ein Studium, worauf fast alle übrigen Wissenschaften losarbeiteten. Mit den öffentlichen Lehrern der Beredsamkeit, *den Sophisten*, begann daher der Zeitraum, den man eigentlich den dialectischen nennen kann.

Die mancherley künstlichen Wendungen, denen diese feinen Köpfe nachspürten, zum Behuf öffentlicher Vorträge, drängten sich ihnen natürlich auch bey ihren philosophischen Untersuchungen auf, und das System eines Protagoras oder Gorgias über die Relativität der menschlichen Erkenntnis entstand augenscheinlich aus dem Raffinement, womit sie politische Streitfragen auf alle Seiten zu drehen, und in verschiedenem Lichte darzu-



stellen wußten. Die Dialectik, immer nur als Kunst zu beweisen und zu widerlegen betrachtet, mußte durchaus auf den Satz gebaut werden, daß sich alles beweisen und alles widerlegen lasse, oder mit andern Worten: daß es über jeden Gegenstand zwey einander grade widersprechende Vorstellungsarten gebe. Auch damals schon hatte man häufig die Erfahrung gemacht, daß die Menschen über alle Gegenstände des Denkens verschieden, und doch nicht alle ganz falsch urtheilten. In den auffallendsten Behauptungen war doch immer eine Spur von Wahrheit, und man fand keinen Gegenstand, der nicht mehr und ganz entgegengesetzte Seiten und Beschaffenheiten hatte. Von dieser Beobachtung bis zu dem Lehrsatze von der Relativität aller menschlichen Vorstellungen war der Schritt nicht groß und gewaltsam. Aber eben dieser Lehrsatz war auch das einzige Prinzip des dialectischen Verfahrens, und machte eine eigentliche Wissenschaft dieses Namens unmöglich. Immer blieb es nur dem Scharffinne eines Jeden, seiner Kenntnis von dem schwebenden Gegenstande des Streits, und seiner Fertigkeit in Wendungen über-

überlassen, wie er seinem Gegner die Relativität seiner Meynung deutlich und dadurch die Idee selbst verdächtig machen konnte. Mit Recht haben daher die hierher gehörigen neuern Schriftsteller für diesen Zeitraum die Ueberschrift: *Logik, als Kunst* gewählt, und schon an dem Verfahren des Socrates mit den Sophisten erwiesen, wie wenig sichere Gründe für ihre Behauptungen und Beweise die letztern haben mußten.

Eben dieser Gegner der Sophisten erscheint in Platons Dialogen als ein fertiger Dialectiker, er untersucht da mit großer Genauigkeit und Strenge die vorgelegten Definitionen und Eintheilungen, zerlegt Syllogismen, und stellt die subtilsten Wortforschungen an. Aber wir wissen, daß Platons Socrates eigentlich Platon selbst ist, und wir haben also diesen Namen hier einzutragen. Wer auch nur seinen Parmenides gelesen hat, wird wissen, mit welcher Schärfe Platon Begriffe theilt und unterscheidet. Seine Subtilitäten werden für heutige Leser oft unerträglich: für die systematische Bearbeitung einer Logik hat er nur Materialien geliefert.

Indeffen ward feit feiner Zeit die Eintheilung der gefamnten Philofophie in Phyfik, Ethik und Dialectik in Gang gebracht, Sextus legt fie ganz beftimmt dem Schüler Platons dem Xenocrates hey. Durch diefe Abtheilung mußte natürlich der erfte Grund zu einer befondern und zufammenhängenden Abhandlung der Logik gelegt werden, und man fieng an, die Fragen über Wahrheit und Kriterien der menfchlichen Erkenntnis, die Kapitel vom Beweifen und Schlüffen, und eine Art von philofophifcher Sprachforfchung unter diefem Namen zu bearbeiten. Eine der Socratifchen Schulen, die Megarifche, gab durch ihre Künfteleyen und Streitigkeiten dem ganzen Studium einen wichtigen Stofs. Es ift bekannt, wie fehr Euclides und feine Anhänger fich mit Erfindung listiger Trugfchlüffe befchäftigten, und wie gefährlich ihre Eriſtik den damaligen Dogmatikern werden mußte. Die fieben Trugfchlüffe \*), welche Eubulides erfand und  
Stil.

\*) S. Diog. 2, 10. 4. Sie find unter den Namen des lügenden, des täufchenden, der Electra, des verhüllten, des Sorites, des gehörnten und des

Stilpon benutzte, machten viele Philosophen irre, oder ermunterten andre, auf eine Auflösung derselben zu studiren.

Es würde leicht seyn, aus Sextus und Diogenes ein langes Verzeichnis von Philosophen hierher zu setzen, die über logische Gegenstände gelehrt und geschrieben haben. Aber die bloßen Titel ihrer Abhandlungen geben uns zu wenig Kenntniss von den Fortschritten der Wissenschaft selbst.

Sowohl um die Künste der Eristiker zu vernichten, als überhaupt gegen alle fernern Angriffe einer überfeinen Dialectik gesichert zu seyn, wendeten die Stoiker vielen Fleiß an, die Dialectik auf bestimmte Regeln zu bringen und in einem zusammenhängendern Ganzen aufzustellen. Folgende Punkte machten den Hauptinhalt ihrer Dialectik aus:

- 1) die Untersuchung über den Ursprung und die Wahrheit der Begriffe, und die Kennzeichen des Wahren, 2) eine Aufstellung der verschiedenen Schlussformen und Beweisarten,

L 5

3)

des kahlen bekannt. Ihre Auflösung hat besonders Gassendi versucht.

3) grammatische Forschungen über den Ursprung, die Bedeutungen und Formen der Wörter, als Zeichen der Begriffe, wobey zugleich die Lehre von Definition, Eintheilung und Unterscheidung abgehandelt wurde. Der erste Theil war es vornehmlich, den sie gegen alle Arten von Sceptikern als Bollwerk brauchten. Wir rechnen heute zwar die Frage von der metaphysischen Wahrheit der Erkenntnis nicht zur Logik, aber bey den Alten ward sie durchaus dazu gezählt, um so natürlicher, da wenige ihrer Philosophen einen ganz deutlichen und bestimmten Unterschied zwischen metaphysischer und logischer Wahrheit machten oder benutzten. Die beyden Partheyen der Academiker stellten der Stoa zwey sehr wichtige Probleme entgegen, Carneades die Frage: ob es für uns irgend einen Satz gebe, dessen Gewisheit so apodictisch sey, daß an gar keine Möglichkeit eines Irrthums gedacht werden dürfe, Arcelidas die: ob wir bey jedem Satze gleich viele und gleich starke Beweise für und wider haben? Die Stoiker behaupteten das erste und verneinten das letzte. Sie nahmen allgemeine erste Grundbegriffe an, die aller Erkenntnis  
zum

zum Grunde liegen und unfern Schlüssen Sicherheit geben. Aber ihre ganze Entwicklung dieser Ideen gehört nach unserer Grenzbestimmung der Wissenschaften eigentlich in die Metaphysik. Für die Geschichte der Logik ist sie wichtig, als ein nicht unbeträchtlicher Versuch, den Quellen der Begriffe und Urtheile tiefer nachzuspüren, und durch die Feststellung des Begriffs von materialer Wahrheit auch die formale zu bestimmen. Beyde Arten fielen in dem Systeme der Stoiker natürlich zusammen, insofern sie zum Kriterium des objectiv-Wahren die subjective Begreiflichkeit annahmen. — Die Stoiker, und namentlich Chrypsipp, vermehrten auch die Syllogistik mit einigen Erfindungen, wohin der Schluß vom Haufen gehört. Gegen die ganze Dialectik der Stoa trat in der Folge Epikur als Gegner auf. Richtiger, als sie, gab er den Ursprung der menschlichen Erkenntnis an, und bey der Einfachheit seiner Kriterien der Wahrheit, (Sinnliche Empfindung, reine Vorstellung a priori und Gefühl der Luft und Unluft) mußten von selbst auch seine Regeln über Untersuchung der Wahrheit, über Beweis und Widerlegung  
vie]

viel einfacher ausfallen. Seine Kanonik, worinn er eine Art von Elementarphilosophie abhandelte, enthält, so viel wir noch davon urtheilen können, einen sehr guten Abriss der Logik, (als Kanon des Verstandes, nicht als Organon betrachtet.)

Bey der veränderten Gestalt, welche die philosophischen Wissenschaften in den neuern Zeiten bekommen haben, finden sich für den Geschichtschreiber einer solchen Wissenschaft mannigfaltige Schwierigkeiten vor. Entweder er selbst kann sich nicht leicht erwehren, der Bestimmung eingedenk zu bleiben, womit man in neuern Zeiten den Inhalt und die Grenzen dieser Wissenschaft festgesetzt hat, und dann ist er in Gefahr, wider seinen Willen die Nachrichten der Alten zu verfälschen oder zu deuteln; oder die Leser, die beständig die neuere Wissenschaft vor Augen haben, vermiffen in seiner Erzählung Vollständigkeit und Befriedigung, sowohl, wenn er sich getreu an den Namen hält und nur alles das mitnimmt, was die Alten unter dem Namen der Wissenschaft begriffen, als, wenn er, ohne auf diesen  
zu

zu achten, blofs auf die Sachen Rückficht nimmt, welche nach unferer Vorstellung dazu gehören. Die Gefchichte der Logik, um hierbey ftehen zu bleiben, läfst fich auf zwey Arten behandeln. Einmahl, wenn wir die Frage uns vorwerfen: Was nannten die Alten Logik, was rechneten fie dazu, mit Recht oder Unrecht, wer bearbeitete fie, und welchen Werth legte man ihr bey? Wie, wann und wodurch ward fie vermehrt, verengt, umgefchaffen? Zweytens, wenn wir, mit fteher Rückficht auf *unfern Begriff* von Logik, die Unterfuchung anftellen: Wann und von wem find Sätze aufgeführt und Speculationen unternommen worden, die in *unfre* Logik gehören? Wo findet fich die erfte Spur einer Idee, die der unfrigen nahe kommt? Wie viel haben die Alten unfern Logikern vorgearbeitet? Die erfte Frage läfst fich, meiner Meynung nach, in der Kürze fo beantworten: Bis auf Ariftoteles muß man drey Perioden unterfcheiden. In der erftern zeigen fich Spuren eines logifchen Verfahrens in Urtheilen und Schlüffen über Gegenstände der Speculation, ohne dafs man jedoch diefs Verfahren auf befondre deutlich ge-



gedachte Regeln brachte. In der zweyten fieng der Scharffinn an zu schwelgen, und sich in Spitzfindigkeiten zu gefallen. Man überliefs sich allerley feinen und täufchenden Raifonnements, ohne dem Princip derselben nachzufpüren, die mehr gebildete Sprache that zu Wortverdrehungen und Wortspielen guten Vorschub; Mangel an ruhiger und tiefer Unterfuchung liefs die Sprünge in Urtheilen und Schlüffen, weniger bemerken. In der dritten Periode fiengen die Philosophen an, diefer Fertigkeit sich mehr zur Unterfuchung der Wahrheit, als zu blendenden Raifonnements zu bedienen, und statt sich von der Scheinbarkeit der Syllogismen betrügen zu lassen, wagten sie sich an die allgemeine und erste Forschung über obiective Wahrheit. So wie man in jener Periode durch abgerifsne Syllogismen die Vorderfätze der Wissenschaft entweder übersprang oder umtiefs: so fieng man jetzt an, aus gültigen Prämissen Schlüffe zu leiten und eine Theorie zu begründen. Die erste Periode characterisirt sich also durch Uebung des logischen Vernunftvermögens, ohne Theorie und Regeln; die zweyte, durch Uebung des

Ver-

Verstandes an fyllogiftifchen Spizfindigkeiten; die dritte, durch Unterfucung über das Weſen des Verſtandes, über Erkenntnis, Wahrheit und Irrthum, mit logifcher Anwendung dieſer Prämiffen auf vorkommende Probleme der Philoſophie.

Die andre Frage, die man bey einer Geſchichte der Logik vorlegen kann, wird ſich am beſtimmteſten beantworten laſſen, wenn wir unfre Aufmerkſamkeit auf das richten, was *Ariſtoteles* verſucht und ausgeführt hat. In ſeinen hierher gehörigen Schriften findet ſich alles weiſſlich gefammelt und geordnet, was von frühern Denkern entdeckt worden war; an einzelnen Namen kann uns bey einer ſolchen Geſchichte wenig liegen.

Ariſtoteles iſt wohl ohne Zweifel der erſte, der ſich den Unterſchied zwiſchen metaphyſiſcher und logiſcher Wahrheit am beſtimmteſten dachte, und auf die Idee eines Organons der Philoſophie gerieth: ein Name, welchen daher Neuere der Sammlung Ariſtoteleiſcher Schriften beygelegt haben, die zur Behandlung der Logik gehören.

Ge-

Genau hatte Aristoteles Empfindungsvermögen und Denkkraft unterschieden. Zur letztern rechnet er Vorstellungsvermögen und Urtheilskraft, und schreibt ihr die unbedingtste Allgemeinheit, d. h. das Vermögen zu, Alles denkbare zu denken. Immer eingedenk des Unterschiedes zwischen Materie und Form, der ihn fast überall bey seinen Unterfuchungen leitete, unterschied er sehr richtig auch bey Begriffen und Urtheilen das, was dem Verstande, und was den Eindrücken zugehört, und so wie er das Vorstellungsvermögen an sich mit einer leeren Tafel vergleicht, auf welche erst die Eindrücke äußerer Gegenstände eingetragen werden, so fand er in dem Wesen der Urtheilskraft das Vermögen, bestimmte Formen anzunehmen. Freylich hat er dieß Vermögen nicht ausdrücklich reinen Verstand, und die Art und Weise seiner Thätigkeit nicht reine Stamm-begriffe genannt; aber man wird es nur zu deutlich gewahr, daß ihm eine dunkle Idee von der Priorität der Allgemeinbegriffe und Urtheilsformen vorschwebte. Neuere Philosophen haben diese Priorität aus ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit geschlossen,

Ari-

Aristoteles sah die letzten beyden ebenfalls deutlich ein, aber er folgerte daraus geradezu nichts, sondern versuchte nur, dieselben aus der Natur der Sprache, nicht des Urtheils überhaupt, zu erklären.

Von den allgemeinsten Namen, womit wir Gegenstände überhaupt bezeichnen, geht er zu den allgemeinen Begriffen fort, unter welchen wir alle denkbaren Gegenstände denken, (Von Kategorieen) Substanz, Quantität, Qualität, Relation u. s. w. Wenn er gleich, nach Kants Bemerkung, mehrere empirische Bestimmungen unter diese Kategorieen aufnimmt, und von keinem sichern Princip ausgeht: so ist doch bey dieser ganzen Darstellung sein nicht gemeiner Scharfsinn unverkennbar. Aus Verbindung eines Subjects und Prädicats entstehen Sätze oder Urtheile. Vorläufig handelt er also, gewissermassen grammatisch, das Kapitel von der verschiedenen Form der Sätze oder Urtheile ab (Von der Interpretation). Aus der Vergleichung zweyer Begriffe mit einem dritten entspringen Schlüsse. Davon handeln die *Analytica Priora*. Hier entwickelt er mit

M gro-

großem Scharffinn das Wesen eines Schlusses, bildet aus der Stellung des Mittelbegriffs die drey syllogistischen Figuren, stellt einfache Regeln über Gegeneinandersetzung, Umkehrung und Zergliederung der Schlüsse auf, und wendet diese Lehren auf das Kapitel vom Beweisen, als dem wichtigsten, in den *Analyticis Posterioribus* an. Außer diesen Schulgerechten Arten zu beweisen giebt es aber noch mancherley, die sich auf Erfahrung, Aehnlichkeit, zufällige Bemerkungen u. d. gl. gründen, und, wenn auch nicht evidente Gewisheit, doch wenigstens Wahrscheinlichkeit hervorbringen. Davon wird in den *Topicis* ausführlich gehandelt. Der Widerlegung falscher Schlüsse und Beweise, die theils im Ausdrücke, theils in der Verwirrung der Begriffe ihren Grund haben, ist die Abhandlung *Elenchus Sophistarum* gewidmet.

Ohne sich in metaphysische Untersuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntnis, über Einfluß des Körpers auf das Denken und ähnliche Materien einzulassen, betrachtet Aristoteles bloß das Denken selbst, als vorhandenes

denes und unleugbares Factum. Diefes ift-  
lirten Anficht haben wir zwar einer Seits  
die Vollständigkeit feiner Logik, andrer Seits  
aber auch den Mangel eines erften Principis  
zuzufchreiben, welches in der That feiner  
Darstellung mehr Zusammenhang und Be-  
ftimmtheit gegeben hätte.

Von Aristoteles an kann alfo die Logik  
erft als *Wiffenfchaft* gelten, und feit Aristo-  
teles hat fie, nach dem Urtheile Kants \*),  
im Wefentlichen keine Fortfchritte gemacht.

Sextus hat der Widerlegung oder Bestrei-  
tung der Logik einen beträchtlichen Theil  
feiner Schrift gegen die dogmatifchen Philo-  
fophen gewidmet, und da er das ganze Feld  
der griechifchen Logik vor fich sah, fo ift  
für den, welcher die Logik der Alten ganz  
genau kennen lernen will, das 7. und 8.  
Buch deffelben *adversus Mathematicos*, wel-  
ches gegen die Logiker gerichtet ift, der  
beffe Leitfaden.

\*) Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl. Vorr. VIII.

PLAN  
ZU EINER GESCHICHTE  
DER PHILOSOPHIE.

---

Pläne und Entwürfe zu Bearbeitung literarischer Gegenstände sind gewiß nicht ganz Verdienstlos. Sie dienen dazu, manchen allzudreusten Kopf abzuschrecken und an seine Unfähigkeit zu erinnern: sie machen auf die Mängel und Unvollkommenheiten in schon vorhandenen Werken aufmerksam, und können für denjenigen, der sich an die Bearbeitung wagt, einen Leitfaden abgeben. Ich wünschte, daß die folgenden Bemerkungen wenigstens einen von diesen Vortheilen gewähren möchten.

Alle

Alle bisherigen Werke über Geschichte der Philosophie sind entweder Compendia zum Unterrichte, oder Bändereiche mit Literatur, Biographien und kritischen Untersuchungen angefüllte Werke, oder raisonnierende Darstellungen ohne Beläge. Die erstern geben nur Materialien zum weitem Forschen, und bey den letztern ist man nie sicher, was Geschichte ist und was dem Verfasser zugehört. Kritik, Literatur und politische Geschichte sind bey einer vollständigen Bearbeitung der philosophischen unentbehrlich, aber sie unterbrechen die Erzählung, verwirren den Leser, und erschweren ihm die Ueberficht. Am besten scheint es mir daher zu seyn, wenn die Geschichte der Philosophie in Vier Haupt-Theilen bearbeitet würde, wovon jeder ein für sich bestehendes Ganzes ausmache.

Der *erste Theil* müßte die Literatur und die kritischen Untersuchungen über die Quellen und Hülfsmittel (besonders der alten Geschichte) enthalten. *Literarisch-kritische Vorarbeiten.*



**I. Neuere Literatur.**

- a) Werke, die eine allgemeine Geschichte der Philosophie enthalten. Stanley, Brucker —  
Compendia, Büfching, Gurlitt, Eberhard —
- b) Beyläufige Erläuterungen derselben, Huet, Bayle, Platner —
- c) Abhandlungen über einzelne Secten und Systeme, Epicur, Stoa, Spinoza u. f. f. über die Philosophie einzelner Nationen.
- d) Entwicklungen einzelner Lehrsätze, wie in den Memoires de l'Ac. des Inscr. u. a.
- e) Allgemeine Geschichte philosophischer Lehren, Meiners, Bardili, Werdermann —
- f) Specielle Geschichte philosophischer Lehren, wie Tennemanns Unsterblichkeitslehre der Socratiker, u. m.
- g) Abhandlungen über einzelne Personen, Begebenheiten u. f. f. in Beziehung auf G. d. P.

Beurtheilung ihres Werths. Die Gesichtspuncte der Verfasser, ihr eigenthümlicher Leit-

Leitfaden durchs Ganze. Haben sie Kritik, oder bloß Sammlung oder schöne Darstellung? — Ihre Mängel und deren Ursache.

*II. Literatur und Kritik.*

a) Bücherkritik, Aechtheit der Quellen, woraus man die alte Geschichte schöpft, ihre Verfasser, ihr Alter, ihr Text. Verschiedne Bearbeitungen derselben aus neuern Zeiten.

b) Historische Kritik,

1) Philosophen, deren Meynungen und Systeme wir aus ihren eignen Schriften schöpfen. Zuvörderst: Aus welchen von ihren Werken? Läßt sich unter denselben eine Zeitfolge bestimmen? In welcher Manier schreiben sie, und was soll man auf diese Manier abrechnen? Wollten sie ein System geben, oder nur über einzelne Punkte philosophieren? Sind sie Erfinder, oder Bearbeiter eines Systems?

2) Schriftsteller, die anderer Philosophen Behauptungen anführen. Sind ihre Nachrichten treu? Haben sie vielleicht ihre eignen Gedanken un-

tergeschoben? Sahen sie die Ideen Anderer aus dem rechten Gesichtspuncte an? Fasten sie den Sinn, oder hielten sie sich blos an Ausdrücke? Welchen Denkern scheinen sie am wenigsten hold zu seyn? Wer hat im Collisionsfalle die meiste Glaubwürdigkeit für sich?

- 3) Bey den Compilatoren, Diogenes, Stobäus, Suidas u. a. sind zuerst die Fragen zu beantworten: Wann lebten sie? aus welchen Werken haben sie hier und dort compilirt? mit welchen Absichten? (besonders ist darauf bey den Kirchenvätern Rücksicht zu nehmen) wie hoch darf man ihre Glaubwürdigkeit anschlagen?

Der *zweyte Theil* würde der *historisch-biographische* seyn.

- a) Geschichte der Völker, bey welchen Philosophie geblüht hat, summarisch, mit steter Rücksicht auf diejenigen politischen und literarischen Verhältnisse, welche auf die Philosophie Einfluss hatten.

b) Bio-

- b) Biographien der wichtigsten Philosophen, mit mehrerer Gründlichkeit, als die von Fenelon, Dupont Bertris oder gar Saverien.

Der *dritte Theil* enthielte die *eigentliche Geschichte der Philosophie*.

Bestimmung des Begriffs. Einleitung von der Entwicklung und allmählichen Bildung des menschlichen Geistes zur Philosophie. —

Die Geschichte selbst nach Völkern und Systemen, chronologisch, die letztern am Ende in einer Ueberficht nach ihrer Verwandtschaft zusammengestellt. Bey jedem wichtigern Abschnitte ein Rückblik auf den Fortgang und die Schicksale der Wissenschaft. — Soll man bey den Alten die eignen Worte der Philosophen anführen? Bey den mehr poetischen ist es besser, den Sinn herauszuheben, aber durch Beläge zu rechtfertigen. Aristoteles, Plato und ähnliche müssen selbst reden, wenigstens müssen Hauptstellen wörtlich beygefügt werden. Geschieht dieß nicht, so ist der Leser nie gewiß, ob er die Behauptung

tung des Philofophen oder nur eine Idee des Gefchichtfchreibers hat. (Man überfetzt z. B. αἰσθησις durch Sinnlichkeit, Anfchauung, Empfindung: alle drey Wörter geben aber einen ganz verfchiednen Sinn, und fo ift es in mehrern Fällen.)

Gute Ideen über die Behandlung felbft f. in Gurlitts Vorrede zu feiner Gefch. der Philofophie.

Man hüte fich vor Künfteleyen in der Theilung und Benennung der verfchiednen Perioden.

Ein *vierter Theil*, welcher die *specielle Gefchichte* der Theile der Philofophie und einzelner wichtiger Lehren in fich fafste, würde zur Ergänzung des dritten dienen. Muster dazu in Reinholds Briefen.

Dafs bey diefer Trennung unnütze Wiederholungen vorkommen würden, ift nicht zu fürchten: und durch Berufungen des einen Theils auf den andern würde keiner aufhören, ein für fich bestehendes Ganzes zu feyn.

---

---

VON DER VERSCHIEDENHEIT  
DER  
ALTEN UND NEUEN PHILOSOPHIE.

---

**F**ast alle Schriftsteller, welche eine Vergleichung der alten und neuen Philosophie angestellt haben, sind in eines von den beyden Extremen verfallen, entweder der alten Philosophie allen Werth abzusprechen, oder sie auf Unkosten der neuern Bemühungen übermäſsig zu erheben. Das erstre war der Fall bey einer groſsen Anzahl philosophischer Geschichtschreiber, die, auſer einigen Ideen eines Socrates, Plato, Aristoteles und der Stoa, alles Uebrige geradehin für Träumereyen erklären, oder mit einem stolzen Rück-

Rückblick auf Offenbarung die armfeeligen Speculationen einer sich selbst überlassenen Vernunft mitleidig bespötteln. Ich will dabey nicht erst an diejenigen erinnern, welche aus Mangel an Kritik und voll frommen Eifers den alten Denkern allen Ruhm der Erfindung absprachen und sie eines Plagiats aus den heiligen Büchern der Offenbarung beschuldigten. Dieser Parthey entgegen steht eine andere, welche eben so zuversichtlich, aber mit mehrerm Scheine von Wahrheit behauptet, daß das Verdienst der neuern Philosophie bloß auf die genauere Bestimmung, und vollständigere Entwicklung und Erläuterung der von den Alten gefundnen Wahrheit eingeschränkt sey. Diejenigen, welche ihr noch einen beträchtlichern Vorzug einräumen, schreiben ihn den Lehren und Aufklärungen der Offenbarung oder den Fortschritten in der Naturkenntnis zu. Ich kann mich begnügen, zwey Schriften dieser Art zu nennen: Dutens recherches sur l'origine des decouvertes attribuées aux modernes (Paris 1766 2 Voll.) und Büschings Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern (Berlin 1785). Beyde haben zwar  
nicht

nicht denselben Plan, aber doch einerley Absicht, die alte Philosophie in einem hellern Lichte darzustellen. Dutens erzählt die Meynungen der Alten in seiner Sprache und in einem hinzugedachten Zusammenhange angenehm und deutlich, und erlaubt sich hin und her, unvermerkt von dem Seinigen hinzuzuthun. Büfching reiht eine Menge philosophischer Grundsätze und Wahrheiten auf, und bringt bey einer jeden die Stellen bey, worinnen alte Philosophen dasselbe oder etwas Aehnliches sagen. Bald ist es Aristoteles, bald Plotinus, bald Cicero, bald Plutarch, bald Sextus u. s. w., mit deren Stellen er das Alter jener Erfindungen erweist, und so schätzbar seine Geschichte der Philosophie im Ganzen ist, so leer und unbedeutend ist diese Zusammenstellung. Ich bin nicht der erste, der dieß Urthel fällt, und kein unpartheyischer Leser wird es hart finden.

Wenn wir auch nur auf die Zeitkultur, Religion, Sprache und die äußern Verhältnisse der Alten Rückficht nehmen \*): so muß es

\*) S. hierüber einige Bemerkungen im dritten Stück S. 52 f.



es uns von selbst einleuchten, daß ihre Philosophie von der unfrigen durchaus verschieden seyn müßte. Die Philosophie entsteht eben so, wie die Poesie, aus Bedürfnissen, und nimmt, wie diese, die Farbe der Zeit und des Nationalcharacters an, und selbst, wenn sie auf den letztern zurückwirkt, kann sie es nur dadurch, daß sie etwas von ihm angenommen hat. Was insbesondere die Sprache betrifft, so bemerkte auch Büsching (Vorr. S. V.) sehr richtig die dabey eintretenden Schwierigkeiten. „Daß schwerste war, sagt er, die griechische philosophische Sprache mit der unfrigen zu vergleichen: denn obgleich die meisten griechischen Wörter und Ausdrücke, auf eine ähnliche Weise in die deutsche Sprache, entweder unmittelbar, oder welches von den meisten gilt, nach dem Vorbilde der lateinischen übertragen worden: so haben doch neuere Philosophen Ausdrücke eingeführt, bey welchen man nachdenken muß, ob sie etwas schon Bekanntes oder etwas Neues sagen.“ Dieser Nachsatz ist leer; wir würden statt dessen sagen können: so ist doch zwischen einer alten und neuen Sprache überhaupt ein so gro-

großer Unterschied, daß man, besonders bey Ausdrücken für abstracte Begriffe sich oft nur überreden muß, den wahren Sinn des alten Wortes durch das ähnliche deutsche getroffen zu haben. Wir denken uns jetzt, nachdem wir so viel durchspeculirt haben, bey einem philosophischen Ausdrucke so mancherley, woran die Alten nicht denken konnten, und leihen daher diesen mit unsern Ausdrücken nur allzuoft auch unsere Begriffe. Werden nun diese nach unserm Ideengange weiter fortgeführt, so steht auf einmahl mitten aus den Ruinen der alten Philosophemen ein modernes und zusammenhängendes System auf.

Vorausgesetzt also, was kaum eines Beweises bedarf, daß örtliche und persönliche Verhältnisse aller Art bey der Erfindung und Ausbildung einer Wissenschaft eine sehr wichtige Rolle spielen, und daß mithin auch die Philosophie vermöge dieser Verhältnisse bey den Alten etwas anders seyn und werden mußte, als sie bey uns ist: so entsethet nun die Frage: Worinn bestehen diese Unterschiede? Wenn ich einen Versuch mache, darüber einige Ideen mitzutheilen, so merke ich

ich im Voraus an, daß ich hier, abgesehen von den äußern Verschiedenheiten, bloß die innern in Betrachtung nehme. Jene sollen nur zur Erläuterung dienen. Alles kommt vornehmlich darauf an: daß wir dasjenige ausheben, was alle oder doch die meisten und wichtigsten Secten der Alten mit einander in dieser Beziehung gemein haben. Einige Bemerkungen über die Aehnlichkeiten dieser Wissenschaft in beyden Zeiten mögen vorhergehn.

Es zeigt sich bald, daß der Hauptzweck philosophischer Forschungen bey den Alten derselbe war, der die heutigen belebt, Aufklärung der Vernunft über wichtige Probleme und Beruhigung des Herzens, Weisheit und Zufriedenheit. Wer von gemeinen Vorurtheilen frey, seine Glückseligkeit auf einem Wege suchte, den der Haufe nicht betrat, wer manche Güther und Freuden entbehren, oder auch nur mit Ueberlegung genüssen lernte, konnte auf den Ehrennamen eines Philosophen Anspruch machen: und noch heute ist man geneigt, jede Entfernung von der allgemeinen Art zu denken und zu handeln, insofern sie eine Folge von Erfahrung

rung

rung und Nachdenken ist, durch diesen Namen, ich weiß nicht, ob auszuzeichnen oder zu verlachen. Auch das letztere wäre so eigentlich keine Eigenheit der neuern Zeiten. Denn es war schon im Alterthum nichts feltenes, daß es unter den sogenannten Philosophen eitle, ruhmfüchtige, stolze und abgeschmackte Thoren gab, die ihrem Titel Schande machten und ihrer Lehrerin mancherley Verdacht zuzogen, und das Wort Sophist z. B. bedeutete zu verschiedenen Zeiten einen Weisen und einen Wisfling. Ueberhaupt ist die Aehnlichkeit unter alten und neuen Philosophen sehr auffallend. Hier, wie dort, herrschte Sectirerey, Eitelkeit, Widerspruchs- und Verfolgungsgeist: hier, wie dort, ward oft der reine Eifer für das Wahre und Gute durch menschliche Leidenschaften und Schwachheiten verfälscht und — ersetzt. Und wenn Plato ausdrücklich, allen unmoralischen und unwissenden Menschen das Philosophieren untersagt \*), so dürfte ein ähnliches Verboth wohl auch in  
un-

\*) Lysis. Ed. Bip. V. S. 241.

unfern Zeiten nicht ganz unnütz seyn. Es war aber auch im Alterthume nichts seltnes, das man weise Zurückhaltung von den Thorheiten der Welt, vernünftiger Urtheile und Ansichten der Dinge, und ein stilles Zurückziehen in den engen Kreis eines denkenden und fühlenden Selbst sonderbar und lächerlich fand. Nur darinn unterscheiden sich die neuern Zeiten von den alten, das jezt kein Philosoph durch thierische Nacktheit dem Vorurtheile der Kleiderpracht, durch Hundekost der Thorheit der Schwelgerey, und durch die Wohnung in einer Tonne oder unter freyem Himmel den Albernheiten der Baupracht öffentlich Hohn spricht. Wir stimmen vielmehr allgemeiner dem Urtheile Plutarchs bey: das derjenige der größte Philosoph sey, der am wenigsten darnach aussehen wolle \*).

Auch in Ansehung der Hauptgegenstände der Philosophie stimmen wir mit dem Alterthum zusammen. Der Mensch, die Welt und Gott waren einst, wie jezt, die wichtig-

\*) Sympos. l. 1.

tigste Beziehungspuncte aller Forschungen: wir unterscheiden uns in Rücksicht des erstern darinn, daß wir den Menschen in mehreren Verhältnissen gefaßt und betrachtet haben. Wir widmen dem menschlichen, dem intellectuellen und dem moralischen Theile des Menschen, der Untersuchung seiner Pflichten, der Bestimmung seiner Rechte und der Befestigung seiner Hoffnungen besondere Speculationen: ein Recht der Natur konnten die Alten gar nicht. Von der Betrachtung der Welt haben wir alle physicalische Ansichten in eine eigenthümliche Wissenschaft vereinigt; wir untersuchen in der Philosophie nicht die Beschaffenheit der Naturerscheinungen aus gegebenen Datis, sondern denken über den Zusammenhang des Universums aus bloßen Vernunftbegriffen. Von der Theologie nachher.

Eben so mannigfaltig und verschieden, wie ehemals, sind noch jetzt die Wege, auf welchen die Denker sich der Wahrheit zu nähern suchen, Behauptung und Zweifel, Erfahrung und reine Vernunft, Glauben und Erkenntnis. Nur das Vertrauen auf äußere

Offenbarung ist eine neue Quelle philosophischer Einsicht, die die Alten nicht kennen konnten. Uebrigens haben sie, wie die Neuern, die Grenzen, in welchen die Vernunft bleiben soll, überschritten, und die Ideen derselben zu Erkenntnissen erhoben. Auch waren, wie in neuern Zeiten, solcher Rationalphilosophen immer Mehrere.

Wollen wir endlich einzelne Meynungen und Ideen alter Philosophen mit denen der neuern zusammenstellen: so ist die Aehnlichkeit noch auffallender. Zur Probe nur einige, und zwar solche, die sich am meisten den Sätzen der kritischen Philosophie nähern. Epikur z. B. lehrte ausdrücklich: dafs die Sinne nicht täuschen, weil sie nicht urtheilen. Platon behauptete: dafs dasjenige, was wir durch die Sinne empfinden, nicht das Ding an sich, sondern nur Erscheinung sey \*). Noch bestimmter erklärt sich über diesen Punct Sextus \*\*). Und was kann mit der

\*) Theät. B. 2. S. 144. Vergl. Sextus adv. Log. I. 143.

\*\*) S. das zweyte Stük d. B. S. 70. 71.

der Kantischen Theorie: das die Sinnlichkeit nicht in der bloßen Organifation bestehe, sondern ein Theil des Vorstellungsvermögens sey, auffallender zusammenstimmen, als die Aeufferung des Aristoteles (de Mor. 6, 2.): das Gemüth enthält drey Grundvermögen aller Thätigkeit und Erkenntnis, Sinnlichkeit, Vernunft und Begehungsvermögen (*αἰσθησις, νοῦς, ὀρεξις.*) und Platons Satz (Plutarch. de pl. 4, 8.) die Sinnlichkeit ist ein Vermögen des Gemüths, die Organe gehören zum Körper, (*ἡ αἰσθησις δύναμις ψυχῆς, τὸ δὲ ὄργανον σώματος.*) Ganz ähnlich der Kantischen Lehre: das alle Erkenntnis von der Erfahrung anfangt, sind die Worte Aristoteles: *οὐδέποτε νοεῖ ἀνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ \**). Der Kantischen Receptivität und Spontaneität der Sinnlichkeit, könnte die Aristotelische Meynung gegen übergestellt werden: das das Gemüth bey sinnlichen Eindrücken nicht bloß leide, sondern auch thätig sey (de An. 2, 4. 5.), und den Unterschied zwischen Empfindung oder sinnlicher Anschauung und

N 3

Er-

\*) De An. 3, 7.



Erkenntnis giebt schon Platon an (Theät. S. 144. οὐκ αἰθρησις τε καὶ ἐπιτήμη ταυτέν. Aristoteles de An. 3, 3. οὐ ταυτέν ἔστι τὸ αἰθρῆσι-θῶν καὶ τὸ νοῦν). Sextus bemerkt die Verschiedenheit zwischen Gedachtwerden und Wirklichfeyn ausdrücklich (adv. Phys. 1, 49. οὐ πᾶν τὸ ὑπονοούμενον καὶ ὑπάρχειος μετέληφεν, ἀλλὰ δύναται τι ἰπνοῦθῆναι μὲν, μὴ ὑπάρχειν δι). Und wie leicht läßt sich der Satz des Aristoteles: Ohne Seele giebt es keine Zeit, (Phys. 4, 14.) mit der Kantischen Idee: daß die Zeit eine ursprüngliche und reine Form des Vorstellungsvermögens sey, zusammenpaffen? — Sind nicht auch die kosmologischen Grundsätze der neuern Philosophie bey den Alten anzutreffen? Die Natur thut nichts vergebens. (Aristot. de rep. 1, 2. μηδὲν ἢ φύσις ποιεῖ μάτην). In der Natur geschieht nichts durch einen Sprung. (Arist. de part. anim. 4, 5. ἢ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς u. s. w.) Bey aller Erzeugung giebt es ein Erstes (Arist. Met. 2, 2. οὐκ ἀπείροσ ἢ γένεσις ἐπὶ τῶν ἀνω). Den Satz des Nichtzuunterscheidenden stellt Cicero auf (Lucull. 17. 18.), die Begriffe der Möglichkeit, Zufälligkeit und Nothwendigkeit sind schon bey den Alten bestimmt,  
wenn

wenn wir auf die Worte sehen. Doch wozu eine Aufzählung mehrerer Ideen, worinn alte und neuere Philosophen beynahe wörtlich zusammenstimmen? Nur wer mit flüchtigen und unkritischem Auge dergleichen Zusammenstellungen anseht, kann auf den Gedanken kommen, deshalb den neuern Bemühungen ihren Werth abzuspochen, oder ihn, wie Büsching thut, einzuschränken. Hoffentlich wird sich dieß aus dem Folgenden besser beurtheilen lassen.

Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen alter und neuer Philosophie besteht ohnstreitig darinn, daß die Alten ihre Philosophie nicht mit der Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens anfiengen. Selbst diejenigen Philosophen, welche eine dergleichen Untersuchung anstellten, z. B. Aristoteles, betrachteten sie nicht als die Grundlage aller Philosophie, sondern als einen Theil derselben. Ich leugne nicht, daß z. B. die Eleatischen Philosophen, daß Plato, Aristoteles, Epicur und Pyrrhon mehrere scharffinnige Gedanken über Erkenntnis durch die Sinne und die Vernunft, deren Gewiß-

heit oder Trüglichkeit, über den Unterschied zwischen Empfinden und Erkennen, zwischen Anschauen und Denken und verwandte Gegenstände vorgetragen haben: aber ich kann dreuſt behaupten, daß keiner von ihnen auch nur etwas Ganzes und Vollständiges (gleichviel, ob es wahr oder falſch ſey) geliefert, daß keiner dieſe Unterſuchungen für das Erſte und Wichtigſte anerkannt, keiner endlich auf ſeinen dieſſfälligen Ideen fortgebauet habe. Wie bekannt, giebt es bey dieſer ganzen Unterſuchung zwey Wege: entweder die ſchon vorhandnen, erlernten oder erzeugten Vorſtellungen zufammenzunehmen und ihre Richtigkeit durch Analogie, durch Nachforſchung in das Innere derſelben, durch ihre Vergleichung mit einander zu prüfen, und aus dieſer Prüfung auf die Erkennbarkeit überhaupt fortzuſchließen: oder, von allen vorhandnen Vorſtellungen abgesehen, nach der Leitung des Selbſtbewußtſeyns zu unterſuchen: worinn überhaupt ein Erkenntnisvermögen beſtehen müſſe, was der Menſch, der erkennen ſoll, für Anlagen haben müſſe, um es zu können? Der erſte Weg iſt ohne Zweifel der unſicher-

oberste, und er ist es eben, den die alten Denker betreten haben. Aus der Zusammenhaltung einzelner sinnlicher Wahrnehmungen schloß der eine auf die Trüglichkeit aller Erkenntnis durch die Sinne: aus der innern Consequenz einer Reihe Vernunftschlüsse entschied der andre für die Sicherheit aller Erkenntnis durch Vernunft: und selbst diese Resultate waren bey ihnen mehr eine Art von Psychologie, als Metaphysik des Erkenntnisvermögens: sie ordneten sie als philosophische Wahrheiten, nicht als Grundlagen aller Philosophie. Oft genug stießen sie auf eine solche Kritik: aber es ist, als ob sie ihre Tiefe gescheut hätten: bey dem Streite z. B., den die Stoiker und Academiker führten, ward die Frage: über die Grenzen und die Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens, oft berührt, aber eben, wenn man ein tiefes Eindringen erwartet, tritt plötzlich eine Erfahrung oder Analogie dazwischen, und der Streit geht von neuem an. Einem kritischen Leser der Aristotelischen Schriften muß es ein sehr unangenehmes Gefühl verursachen, ihn bey der Prüfung fremder Meynungen in einer Staubwolke

Distinctionen um den Punkt herumtummeln zu sehen, den er oft genug nicht trifft, in dessen wir mit einem Grundsätze aus der Natur des Erkenntnisvermögens die ganze Schwierigkeit lösen könnten \*). Immer  
mehr

\*) Wenn daher der eben so einsichtsvolle, als billige Recensent des dritten Stückes d. B. in der Allg. Lit. Zeit. wünscht, daß in der Abhandlung über Aristoteles Theologie S 86 f. mehr Rücksicht auf Aristoteles Ideen über das Vorstellungsvermögen und deren Einfluß auf seine Theologie genommen seyn möchte: so sey es mir erlaubt, dagegen zu bemerken, daß ich zwischen jenen Ideen und den anderweitigen metaphysischen Behauptungen dieses Philosophen keinen solchen Zusammenhang entdecken kann, daß ich diese aus jenen erläutern könnte, ohne etwas hineinzulegen. In der That fand doch Aristoteles seine Ideen von Gott, wie in jener Abhandlung S. 94 und 95 bemerkt ist, bloß auf dem Wege der Weltbetrachtung, er suchte nur ein erstes Glied der Kette. Es war ihm nicht um einen Erkenntnisgrund des Daseyns einer Gottheit zu thun, auch will er diese Existenz nicht weiter beweisen, als durch die Unmöglichkeit eines Regresses ins Unendliche, insofern die  
Ver-

mehr mit dem Subject des Erkenntnisvermögens, der Seele, als mit diesem Vermögen selbst beschäftigt, nahmen fast alle ihre Untersuchungen einen Weg, auf dem es nicht möglich war, zu bestimmten Grundsätzen über die Beschaffenheit und Einschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens zu gelangen. Der Antheil, welchen die äußere Sinnlichkeit daran hat, ward gemeiniglich zu hoch oder zu niedrig angeschlagen, und über

Vernunft dabey ermüdet, und durchaus etwas haben will, wobey sie stehen bleibe. Diese Eigenschaft der Vernunft, (das Suchen nach dem Unbedingten) hat er in seinen Untersuchungen nicht entwickelt, es war mehr dunkles Gefühl derselben, welches ihn z. B. bey dieser Cosmotheologie leitete. Ich halte es für zu gefährlich, den alten Philosophen einen Ideengang, wie der unfrige, unterzuschieben. *Wir* würden allerdings bey einer Behauptung, wie diese Aristotelische, fragen: warum läßt sich die Vernunft keinen solchen Regress gefallen? ist es ihrer Natur entgegen? worinn besteht diese? darf ich ein Erstes Unbedingtes annehmen, und was berechtigt mich dazu? Aristoteles fragte so nicht.

über die Natur und Entstehung der abstracten Begriffe, eines der wesentlichsten Stücke dieser ganzen Untersuchung, haben sogar die Stoiker nichts Bestimmtes angegeben. Anstatt eines ausführlichern Beweises dieser Bemerkungen kann ich auf die Darstellung verweisen, welche Tiedemann (Geist der specul. Phil. Th 2.) von Aristoteles und der Stoiker Pſychologie und Logik giebt. Dieser scharfsinnige Geschichtschreiber der Philosophie hat auf die Lücken in beyden, und die darinn häufigen Widersprüche aufmerksam gemacht, so wie er uns Data genug liefert, wodurch wir bewogen werden, den Scharfsinn jener Weltweisen zu bewundern. Kaum darf ich es ausdrücklich erinnern, daß dieser Mangel der alten Philosophie sich durch den natürlichen Gang der Ausbildung des menschlichen Geistes erklären und rechtfertigen läßt. Alle Geisteskräfte entwickeln sich durch Versuche auf Gerathewohl: die philosophirende Vernunft verstieg sich überall hin, und dachte, schloß, abstrahirte, verglich, behauptete, leugnete, ohne sich zu prüfen, ob ihre Natur und Kräfte dies erlaubten, ob ihr nicht vielleicht ein andrer bestimmter Er-

Erkenntniskreis angewiesen sey, und ob das, was sie auf ihrem Wege entdeckt hatte, wirklich Erkenntnis oder nur Form des Denkens sey? Wie es lange vorher Dichter und schöne Künstler geben mußte, ehe jemand auf den Gedanken kommen konnte, nach dem Wesen und den Gränzen der schönen Kunst zu fragen: eben so war es bey der Philosophie. Nur daß jene Versuche auch ohne eine solche Theorie besser gelingen, als die philosophischen, wobey weder Sinne, noch Geschmack leiten und entscheiden.

Zweytens ist es wohl unverkennbar, daß der alten Philosophie das Systematische fehlt; ich meyne damit nicht, allen Zusammenhang der Sätze und Ideen unter einander, sondern die Verbindung des Ganzen, die von Einem Grundsätze ausgeht und alle Theile genau zusammenhält. Oder um es näher zu bestimmen, einmahl fehlt es den Lehrgebäuden der Alten entweder ganz an einem Principe, oder es ist nicht hinlänglich angewendet. Die Behauptung scheint vielleicht etwas hart zu seyn; denn man darf ja nur z. B. im Aristoteles blättern, so findet man (Metaph. 3, 3. 4.):



4<sup>l</sup>): der gewifftefte Grundfatz unter allen ift: Nichts kann zugleich feyn und nicht feyn (*αυτη εστι βεβαιωτάτη των αρχων πασων, αδυνατον εστιν αμα ειναι και μη ειναι*), oder (Analyt. post. 2, 17.): Jede Wirkung hat ihre Urfache (*εστε υπαρχει το αιτιατον, και το αιτιον υπαρχει*. Vergl. Plato Tim. Cic. de Univ. 2. Omne quod gignitur, ex aliqua causa gigni necesse est). Erkennt nicht Aristoteles die Nothwendigkeit eines ersten Grundfatzes felbst, (Anal. post. 1, 2.) wenn er allen Beweifs nur aus einem unmittelbaren Satze (*αμεις, ης μη εστιν αλλη προτερα*) gefuͤhrt wiffen will? Und wie allgemein ift nicht unter andern der Grundfatz: Aus Nichts wird Nichts, in den philofophifchen Schulen der Alten gelehrt und zum Principe ihrer Forschungen angenommen worden? Ihrer Cosmologie allerdings, aber diefe ift nur ein Theil der Philofophie. Und was die oben angefuͤhrten Grundfätze betrifft, fo haben fie nie bey den Alten die Stelle der ersten Principien behauptet, fie dienten nicht zu Erkenntnisgruͤnden der Wahrheit, fondern zu gelegentlichen Berichtigungen des Irrthums, nicht zum Beweife, fondern zur Erläuterung. Aber vielleicht fahen die alten Philofophen  
**ein,**

ein, daß diese Sätze zu ersten Principien nicht tauglich sind? In keinem Falle kann dieser Mangel an Grundsätzen ihnen zum Vorwurfe gereichen. So lange der menschliche Geist damit beschäftigt ist, zu erfinden, raft er Materialien zusammen, wie und wo er sie findet; erst wenn eine Menge Ideen, wahre oder falsche, vorhanden sind, und geprüft oder zusammengestellt werden sollen, fangen die Denker an, nach dem ersten Gliede der Kette zu fragen, woran sie diese Ideen reihen wollen. Immer muß das Sammeln dem Ordnen vorangehen. Und eben darinn liegt ein Unterschied zwischen der alten und neuen Philosophie. Zweytens fehlt der erstern auch ein genauer Zusammenhang ihrer einzelnen Theile. Zwar sind diese noch nicht so genau und scharf abgefondert, wie in der neuern: alles was den Menschen angeht, faßt die Logik und Moral in sich, die Kenntnis der Dinge außer dem Menschen ist der Inhalt der Physik. Aber alle drey greifen in keinem Systeme der Alten in einander, aus dem Grunde, weil sie nach keinem gemeinschaftlichen Erkenntnisgrunde philosophischer Wahrheiten forschten. Die Eintheilung  
der

der Wissenschaft und ihrer einzelnen Theile in reine und empirische fehlt bey ihnen gänzlich. Denn wenn sie auch von theoretischer und practischer Philosophie sprechen, so verstehen sie unter der erstern die Betrachtung der Welt, unter der andern die Art und Weise, sein Leben einzurichten, ἀλαθίᾳ und εὐγυῖα. Daher kommt es, daß die Meisten von ihnen die Logik nicht als einen Theil der Philosophie, nicht als einen Hauptendzweck, sondern als Mittelzweck anfaben \*).

Ich

\*) Ich muß hierbey der trefflichen Geschichte der Logik erwähnen, welche Hr. Pr. Platner in seinen philof. Aphorismen 1795. Th. I. S. 19 f. gegeben hat. Zur Ergänzung des vorhergehenden Aufsatzes sey es mir erlaubt, folgende Stellen daraus hier einzurücken. S. 22. Aristoteles macht unter der Dialectik und Logik keinen Unterschied — erst die Saunler und ältern Ausleger seiner logischen Schriften unterschieden die Logik von der Dialectik, wie einen Theil vom Ganzen; indem sie nemlich diese Schriften, mit Voraussetzung des Gattungsbegriffs Logik, einteilten in Analytik, welche von den streng apodiktischen, und in Topik oder Dialectik, welche von den rhetorisch wahrscheinlichen Schlüf-

Ich habe nicht nöthig, zu erweisen, wie nothwendig eine solche Eintheilung der philo-

lofo-

Schlüssen und Beweisen handelt, bey denen man nicht von den höchsten Grundsätzen der Vernunft, sondern von den allgemeinen unter den Menschen angenommenen Meynungen ausgeht (*ἐνδοξον*). Aber auch hier bleibt der Begriff der Dialektik noch ziemlich in seiner vormaligen Weite; zumahl wenn man bedenkt, daß in dem Organon die Lehre von den Prädikamenten (auch von den Prädikabilien) ganz, und die Lehre von den Sätzen zum Theil dazu gehört, und selbst die Lehre von der Definition in der Dialektik enthalten ist. Die Analytik (wirklich eine Erfindung des Aristoteles) verhält sich zur Dialektik, ohngefähr, wie diese zur ästhetischen Rhetorik. S. 25. Die Stoiker handelten in einem der wichtigsten und ausführlichsten Hauptstücke dieser Wissenschaft, unter dem Titel *φαντασία*, alle Arten von Vorstellungen und Begriffen ab: die sinnliche Vorstellung (*φαντασίαι αἰσθητικαί*) in Verbindung mit der Frage: ob sie ein wirklicher Abdruck der Gegenstände (*τύπωσις*) oder nur eine geistige Veränderung der Seele (*ἐπιτροίωσις*) sey. Sie untersuchten die Begriffe des Verstandes, *φαντασίαι λογικαί*, und die darauf beruhenden allgemeinen Grundsätze, *προλήψεις*, ferner die überfinnlichen

O

chen

lofophifchen Wiffenfchaften für die richtige Behandlung einer jeden für fich, und für den genauen Zufammenhang des Ganzen ift. So lange man nicht zwifchen reiner und empirifcher Philofophie unterfcheidet, ift es nicht möglich, etwas Beftimmtes und Vollftändiges zu liefern.

Drittens die neuere Philofophie hat in den Problemen über Freyheit, Unfterblichkeit und Gott den gemeinfchaftlichen Beziehungspunct aller ihrer Forfchungen \*). Die Lehre von

chen Ideen *αἱ διὰ τῆς διαβολῆς φαντάσιαι*, wobey fie alle mögliche Arten und Grade, alle mögliche Merkmale der wahren und der falchen Ueberzeugung anzugeben bemüht waren.

- \*) Folgende Anmerkung fcheint hier nicht am unrechten Orte zu ftehen: „Es ift merkwürdig genug, fagt Kant, ob es gleich natürlicherweife nicht anders zugehen konnte, daß die Menfchen im Kindesalter der Philofophie davon anfiengen, wo wir jezt lieber endigen möchten, nemlich, zuerft die Erkenntnis Gottes, und die Hofnung oder wohl gar die Befchaffenheit einer andern Welt zu findieren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, für

von Materialität oder Immaterialität der Seele  
würde uns sehr gleichgültig seyn, wenn sie  
O 2 nicht

für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Theil, sich freyen Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen, und man sah leicht ein, daß es keine gründliche und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigstens in einer andern Welt glücklich zu seyn, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwey Triebfedern, oder besser, Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erstere war indeffen eigentlich das, was die bloß speculative Vernunft nach und nach in das Geschäft zog, welches in der Folge unter dem Namen Metaphysik so berühmt geworden.“ S. Kritik der reinen Vern. S. 88o. Zw. Aufl. Mit aller Achtung gegen den großen Urheber dieser Idee sey es mir erlaubt, einige Bedenklichkeiten darüber zu äußern. Es scheint mir nicht natürlich zu seyn, und die Geschichte selbst widerspricht der Meynung, daß die älteste Philosophie von den genannten Forschungen angefangen habe. Nicht die Erkenntnis Gottes, sondern die Specula-

nicht mit der Lehre von der Unsterblichkeit zusammenhänge. Und die Streitigkeit über

Be-

cultation über Ursprung und Zusammenhang der sichtbaren Welt, (und beydes ist doch weit verschieden) war es, womit ein Thales und nachfolgende Denker sich beschäftigten. Das Problem der Unsterblichkeit kam wohl in den religiösen Mysterien, aber nicht in der Philosophie der ältesten Welt vor. Oder wollten wir hier auch nur analogisch schliessen: so läßt es sich ganz natürlich vermuthen, daß jene ältesten Philosophen, bevor sich ihr Geist zu feinerer Speculation ausgebildet hatte, vorläufig zufrieden mit den gemeinen Religionslehren, die ihnen wenigstens Götter zum Anbethen gewährten, ihre Aufmerksamkeit zuerst auf das, was sie umgab, richten mußten. Daß Götter die Welt erschaffen hätten, davon sagte ihnen die mythische Religion nichts: sie liefs vielmehr Elemente annehmen, aus denen das Univerfum zusammengesetzt worden war: sie gab Geschichte, aber keinen physischen Aufschluß. Und dieser war es vornemlich, welchen die älteste Philosophie suchte: eist da sie auf diesem Wege lange vergeblich geforscht hatte, betrat sie den der bloßen Speculation aus allgemeinen Grundsätzen. Nicht mit der Idee, Gott zu finden, ward ihre Kosmo-

molo-

Befchaffenheit und Grenzen der Vernunft-  
kenntnis würde nicht so hitzig geführt wer-  
den,  
O 3

mologie angelegt; einige Denker fanden ihn bey der Forschung nach einem Ersten. Und wie lange dauerte es, ehe ein Denker darauf fiel, diese Ursache der Ursachen von der moralischen Seite anzusehen, ihr Wohlgefallen zur Bedingung der Glückseligkeit, und einen guten Lebenswandel zur Bedingung ihres Wohlgefallens zu machen. Socrates war der erste, und er und Plato die einzigen, die einen solchen Zusammenhaug zwischen Moral und Theologie lehrten. Nach ihnen glitten die philosophischen Speculationen wieder in das bloß speculative Gebieth aus, und jene Probleme wurden als Gegenstände der Forschung mitgenommen, aber nicht zu ihren vornehmsten Beziehungspuncten gemacht. Aristoteles Moral hat mit ihnen nichts zu schaffen, sie kommen nur in seinen speculativen Untersuchungen vor, und so trefflich die Ideen der Stoa darüber sind, so wenig hängen sie doch mit ihrer übrigen Philosophie zusammen, geschweige das sie die Beziehungspuncte der letztern ausmachten. — Was insbesondere die älteste Unsterblichkeitslehre anbetriift, so sind die Zweifel, welche Platner S. 655 Ph. Aph. aufwirft, sehr wichtig: ob auch genau bestimmt sey, was das  
heisse,



den, wenn nicht die Erkenntnis Gottes als das letzte Ziel den Philosophen vor Augen schwebte. Nicht so bey der alten Philosophie. Hier ward z. B. das Problem der Freyheit nicht als Erkenntnisgrund aller Moralität, sondern als eine metaphysische Aufgabe angesehen: den wenigsten Moralisten fiel bey der Untersuchung: was der Mensch thun solle, die Frage ein: ob ers auch könne? Die beyden andern Probleme sind den Alten größtentheils nur Zugaben ihrer Speculationen: das letztre insbefondre hat für sie mehr ein speculatives, als practisches Interesse, sie sehen in der Gottheit nur die erste Ursache der unermesslichen Reihe der Erscheinungen, nicht den moralischen Gesetzgeber, das Centrum aller Weisheit und Liebe, die schöne Auflösung des großen Räthfels der Welt, den höchsten Trost im Leben und Tod. Alle Prädicate, die sie diesem Inbegriffe aller  
Rea-

heisse, die Unsterblichkeit der Seele glauben? ob  $\psi\upsilon\chi\eta$  allezeit das denkende Wesen des Menschen, und  $\alpha\theta\alpha\alpha\tau\omicron\nu$  eine geistige Unsterblichkeit, und nicht auch sehr oft nur die physische Unzerstörbarkeit anzeige?

Realitäten beylegen, sind etwan Ewigkeit, Einheit, Verstand und Allgenugsamkeit, alle aber aus der allgemeinen Idee einer ersten Ursache entwicket und mit Antropomorphismus ausgeführt. Ich glaube, dafs auch in dieser Rücksicht die neuere Philosophie sehr viel der christlichen Religion verdankt, die so ganz den moralischen Begriff der Gottheit auffasste und allgemein machte. Den Alten war der Gott ihrer Religion und der Gott ihrer Philosophie nicht Ein Wesen, und konnte es natürlich nicht seyn. Den neuern Philosophen ist der Gott, den Christus verkündigte, derselbe, den sie als Postulat der reinen practischen Vernunft anerkennen, und die Philosophie hat in diesem Punkte der Religion eine ihrer schönsten und wohlthätigsten Verbesserungen zu verdanken. Denn offenbar ist eben dadurch der theoretische und practische Theil derselben aufs genaueste verbunden, jede Speculation wird von einem hohen Interesse der Menschheit geleitet und belebt, und es ist, als würde jede Mühe der Nachforschung leichter, wenn wir nur am Ende Gott finden. Es ist nicht zu leugnen, dafs neuere Philosophen aus eben die-

sem Grunde nur allzuoft auch in Inconsequenzen geriethen: Locke z. B. sah sich genöthigt, von seinem Systeme abzuspringen, als er auf diesen Begriff stieß, und Cartes nahm ihn von seinem allgemeinen Zweifel mit einer Art von Gewaltfameit aus: da hingegen ein Epicur oder Pyrrhon auch bis auf diesen Gegenstand ihrer Forschung sich gleich blieben. Aber das sind Ausnahmen, die nur noch mehr für das allgemeine und unverleugbare Interesse jenes Vernunftproblems Zeugnis geben. — Und dürfen wir nicht Teleologie und Theodicee mit zu den Vorzügen der neuern Philosophie rechnen? Sie verdankt zwar allerdings den Stoff dazu einer Menge anderer Wissenschaften, aber die Verarbeitung desselben ist ihr. Bey den Alten hat sie wenig vorgefunden.

Den entschiedensten Vorzug hat viertens die neuere Philosophie in den empirischen und practischen Theilen. Studium des Menschen und menschlicher Verhältnisse ist einer von denen Gegenständen, welche erst in neuern Zeiten mit Fleiß und Glück bearbeitet worden sind. Bey den Alten kann nur die Geschichte und Dichtkunst darauf einigen Anspruch

ſpruch machen, befondre Bearbeiter hat dieſe Materie nur wenige gefunden, und ſelbſt dieſe liefern uns nicht ſowohl Beyträge zur Kenntniß des Menſchen überhaupt, als vielmehr zur Kenntniß des Griechen oder Römers inſondere. Je größer und ausgebreiteter die Geſchichte und Erdkunde ward, deſto mehr nahm dieſer Theil der Philoſophie an Allgemeinheit und Wichtigkeit zu. Ich kann ſogar hinzusetzen, daß ſelbſt die geſellſchaftlichen Verhältniße der Menſchen in neuern Zeiten verwikelter geworden ſind. Die Moral der Alten, deren Unterſchied von der neuern von einem unſrer größten Denker entwickelt worden iſt, mag im theoretischen Theile viel Vortrefliches enthalten: der practiſche iſt ohne Zweifel ziemlich dürftig. Wie unbeſtimmt und flüchtig z. B. die Materie von Collision der Pflichten, von den Alten behandelt iſt, bedarf keines nähern Erweiſes. Wie wenig ſie den Menſchen und Bürger unterſcheidet, wie wenig ſie auf die niedern Claſſen des Volkes Rückſicht nimmt, iſt ſchon von Garve angemerkt worden. Die neuern Philoſophen haben, manche vielleicht zu viel, bey der Phyſiologie und Pathologie

Unterricht gefucht: sie haben den Menschen von Seiten des Körpers zu einem Gegenstande ihrer Untersuchung gemacht, und die Erfahrungsseelenkunde ist ein eben so wichtiger und interessanter Theil der Philosophie, als er der neuern ganz ausschließlich zugehört. Von ihr hat hinwiederum die Arzneykunde manche weise Lehre bekommen; erfahrene Aerzte werden in vielen Fällen ihre Kur mehr auf die Seele, als den Körper richten. Wir haben eine Physik der menschlichen Natur, wozu wir von den Alten kaum einige Ideen entlehnen konnten: kein Theil, keine Handlungs- und Aeuserungsweise des Menschen ist der philosophischen Beobachtung entgangen, und der Umfang der Philosophie, wenigstens in Rücksicht ihrer Anwendung, ist unbegrenzt. Ich weifs nicht, ob ich darüber mit einigen neuern Philosophen klagen soll. Wenn man auch über dieser mannigfaltigen Anwendung dieser Wissenschaft ihren eigentlich wissenschaftlichen Theil wirklich einigermaßen vernachlässigt hat; so hat doch die Aufklärung des gröfsern Theils der Menschen, so hat doch eine Menge andrer Wissenschaften unendlich viel dabey gewonnen, und die

die sicherste und zusammenhängendste Metaphysik, (die ich übrigens in allen Ehren halte) würde nur ein todter Schatz seyn, wenn sich ihre Resultate nicht für das Leben anwenden ließen.

Dies sind einige Verschiedenheiten, die mir besonders auffallend scheinen. Diejenigen, welche mehr in der Darstellung selbst liegen, übergehe ich. Das ganze Thema ist von großem Interesse, ich wünschte, daß dieser kleine Aufsatz einen tiefern Kenner der alten und neuen Philosophie veranlassen möchte, dasselbe ausführlicher zu behandeln.

F.

---

BEYTRÄGE  
ZUR  
GESCHICHTE  
DER PHILOSOPHIE.

---

HERAUSGEGEBEN

VON

GEORG GUSTAV FÜLLEBORN.

PROFESSOR AN ELISABETHANUM IN BRESLAU.

---

FÜNFTES STÜCK.

---

---

ZÜLLICHAU UND FREYSTADT,

IN DER FROMMANNISCHEN BUCHHANDLUNG

1795.

---

*I n h a l t.*

---

1. Ueber Julius Cäſar Vanini.	Seite 1
2. Ueber Tſchirnhaufens Verdienſt um die Philosophie.	52
3. Zur Geſchichte der mathematiſchen Me- thode in der deutſchen Philoſophie.	103
4. Einige Bemerkungen zur Geſchichte der franzöſiſchen Philoſophie.	151
5. Was	



5. Was heißt den Geist einer Philosophie darstellen? Seite 191

6. Ein Beytrag zur Unterfuchung über die Metaphyk des Aristoteles. 204

Alles vom Herausgeber.

---

UEBER



Gefchichte der Philosophie keinen Gefallen erweift, und ihren Begriff ganz verkennt, wenn man jede religiöfe Ketzerey, jeden Schwärmerifchen Einfall, jede thörichte Meynung gewiffenhaft in derfelben aufzeichnet, und fie auf die Art, mit jenem Spötter zu reden, mehr zur Gefchichte der Thorheit, als der Weisheit macht. Was hat die Philosophie, als Wiffenfchaft, durch die Grillen eines Sepulveda, Zabarella, Pomponatius, und wie fie weiter heiffen, was hat fie durch die Träumereyen eines Poiret, Jacob Böhm und anderer Querköpfe gewonnen oder verlohren? Mögen dergleichen Dinge in eine Gefchichte des menfchlichen Geiftes überhaupt aufgenommen werden: in die Gefchichte der Philosophie gehören fie nicht.

Ein ähnlicher Fall ift es, meines Bedünkens, mit dem Manne, deffen Andenken diefe wenigen Blätter gewidmet find. \*) Es ift

\*) Hülfsmittel zur Gefchichte deffelben find vornehmlich:

*De vita et fcriptis famofi Athei Julii Caefaris Vanini Tractatus fingularis etc.* a Jo. Maur. Schramm. Cufir. 1709.

Ueber-

ist bekannt, daß Vanini seiner Meynungen wegen beynahе sein ganzes Leben hindurch mit Verfolgung und Elend zu kämpfen hatte, und endlich als Gottesleugner verbrannt ward. Ich habe mir die Frage vorgelegt: Gehört Vanini in die Geschichte der Philosophie? was berechtigt ihn zu einem solchen Platze?

Die Philosophie war um die Zeiten des Vanini in einer Art von Crisis. Sie wollte sich an dem Ansehen des Aristoteles emporheben, und

Uebersaus partheyisch, und mit, zum Theil sehr armseeligen Widerlegungen des Vanini.

Apologia pro Vanino von Arpe. Cosmopolis (Rotterdam) 1712.

Verrückt den richtigen Gesichtspunct, und leugnet, anstatt zu vertheydigen.

La Vie et les sentimens de Lucilio Vanini. (von David Durand.) Rotterd. 1717.

Ist in fanatischem Eifer geschrieben, und voll bitterer Ausfälle.

Andre Hilfsmittel s. bey Brucker Hist. crit. phil. T. IV. P. 2. p. 670 f. Brucker selbst hat sich nicht die Mühe genommen, des Vanini Schriften durchzustudieren, sondern sich meistens nach dem Durand gerichtet. — Cromaziano spricht, wie gewöhnlich, in Floskeln und Figuren über ihn ab.

und sank nur desto mehr zurück. Gegen die zahlreiche Parthey der Aristoteliker lehnten sich Anhänger des mißverstandnen Plato, und besonders Kabbalistiker, Magiker und Astrologen auf: andre versuchten, das alles zusammen in Ein System zu bringen. Wo Aristoteles nicht mit dem kirchlichen Lehrgebäude zusammenstimmen wollte, schob man den Plato vor, und Problemen, die von beyden nicht gelöst wurden, mußte die Astrologie und Kabbala zu Hülfe kommen. Die Namen eines Agrippa, Ramus, Cardanus, Bruno, Campanella, die theils vor theils mit Vanini lebten, mögen statt eines ausführlichern Commentars dieser Erzählung dienen. Sehr wenig waren der Männer, die einen freyern Blick wagten.

Es kann keine Frage seyn: ob Vanini unter die letztern gehörte.

Er hatte viel gelesen, und verschiedene Fakultätswissenschaften auf verschiedenen Academieen studiert. Unter den Philosophen schätzte und benutzte er vornehmlich den Aristoteles, Averroes, Cardanus und Pomponatius. Den erstern nennt er den Gott der Philosophen, den Dictator menschlicher Weis-



und sein Unglück gemacht. 1) Das Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Lugd. 1615. 8. 2) De admirandis naturae reginae Deaeque mortalium arcanis. Libri quatuor. Lutet. 1616. 8. \*) Die Urtheile über beyde Werke sind einander durchaus entgegengesetzt. Einige sehen überall Naturalismus und Atheismus: andre finden durchaus nichts Anstößiges, wenigstens nichts Atheistisches darin

und Brucker findet, wirklich herausgekommen sind.

\*) Beyde sind cum privilegio et approbatione gedruckt. Das letztere aber ward auf Erkenntniß der Sorbonne verbrannt. Roffet in seinen Histoires tragiques S. 193. macht dabey die christliche Anmerkung: que son auteur meritoit encore d' être jetté dans le feu. Sonderbar, daß man alle diejenigen, welche dieß Buch censirt, empfohlen und bewundert haben, so ungestraft durchgelassen hat. — Das Werk selbst ist in Gesprächen zwischen einem Alexander und Julius Cäsar abgefaßt, und Vanini steckt größtentheils unter dem erstern Namen: aber er will unter dem zweyten zu stecken scheinen.

rinn. In der That hat das Amphitheatrum auf den ersten Anblick ganz und gar nichts Auffallendes. Die Meynungen alter Philosophen werden darinn bestritten, freylich mit leichten Gründen, aber doch mit Gründen. Oft äußert sich der Verfasser sehr ernst und lehrgläubig: durch das ganze Buch herrscht ein ziemlich gefetzter Ton. Aber der Plan war fein angelegt. Unter dem Scheine, die Alten zu widerlegen, rüttelt Vanini eigentlich an den Behauptungen der Neuern, besonders an den Dogmen des Christenthums. Es giebt keine schwächere Gründe, als diejenigen sind, welche Vanini dem Epicur, Plato und Zeno entgegen stellt: die neuern Argumente verwirft er, um noch neuere an deren Stelle zu setzen, und diese sind entweder äußerst armfeelig, oder ganz sinnleer. Gleichwohl konnte ihn Niemand eines offenbaren Atheismus oder Naturalismus zeihen. — Weit deutlicher liegt seine Meynung in dem andern Buche zu Tage. Zwar tauscht er mit den Namen seiner dialogirenden Personen, und verbirgt sich bald unter dem Alexander, bald unter dem Julius: aber man darf ihn nur ein Paar mahl gelesen haben, um sogleich zu sehen, daß:



er allemahl unter *der* Person steckt, die am beifendsten spottet und am unverfchämtesten lästert. Der Hauptplan dieser Gespräche ist: die mechanische Entstehungsart aller Dinge zu erweisen, und den Zusammenhang des Ganzen aus mechanischen Ursachen zu erklären. Dieser Plan liegt einigermaassen versteckt, und die Gespräche haben das Ansehen von wissenschaftlichen Unterhaltungen über physikalische und naturhistorische Gegenstände, daher dennoch die einsichtsvollen Censoren der Sorbonne Anfangs nichts darinn fanden *religioni catholicae apostolicae et romanae repugnans aut contrarium.* \*) Wenn Vanini gründlichere Kenntnisse in der Physik gehabt hätte, oder wenn überhaupt diese Wissenschaft damals schon so ausgebildet gewesen wäre, wie sie jetzt ist: so würde er allerdings seine Beweise ganz anders angelegt haben. So aber sind es meistens unerweisliche Hypothesen und nicht selten

\*) Es wäre interessant zu sehen, wie die Sorbonne in der Folge diese Censur zurückgenommen habe. Ueberhaupt ist es sehr zu bedauern, daß die Sorbonne die Acten in diesem Prozeß nicht bekannt gemacht hat.

ten höchst alberne Grillen. Man erkennt den Schalk, wenn er sich hinter die Ehrfurcht vor dem Christenthum flüchtet. Ich würde die Ewigkeit der Welt glauben, sagt er, wenn ich nicht ein Christ wäre: ich würde dem Plato u. s. w. beypflichten, wenn ich nicht in christlichen Schulen unterrichtet worden wäre, und was dergleichen Wendungen mehr sind.

In beyden Schriften leuchtet Scharffinn, eine lebhaft feurige Einbildungskraft und eine satyrische Bitterkeit hervor, die der Voltaire'schen sehr ähnlich ist. Zur Probe will ich einiges aus den Dialogen hier übersetzt mittheilen, ohne jedoch an den geäußerten Ideen den mindesten Wohlgefallen zu bezeugen. \*) Vanini ist Alexander.

A 5

*Vier.*

\*) Einige allzu schlüpfrige Stellen habe ich, so viel möglich, verwischt. Vanini gefällt sich in solchen Beschreibungen sehr: ein Beweis, daß ihm die Sorbonne wenigstens in Rücksicht seiner Sitten nicht Unrecht that.

Alle diese Gespräche haben etwas Unordentliches und einen gewissen Mangel an logischer Disposition, Vanini spricht häufig nur *ad vocem*, und  
kommt

*Viertes Buch.*

**E r f t e s G e f p r ä c h .**

**V o n G o t t .**

*Alexander.*

Wir haben nun die Kapitel von der Geburt und dem Wachsthum des Menschen, von seinen Sinnen und was dazu gehört, abgehandelt. Hast du Lust: so wollen wir uns jetzt über die Untersuchung vom Endzwecke des Menschen, das heist von Gott, machen.

*Julius.*

Endzweck des Menschen? Gott? — Da wirst du bey gewissen Philosophen übel ankommen. Gott der Endzweck des Menschen? werden sie ausrufen, dann wäre ja der Mensch vorzüglicher, als Gott. Gott, sagen sie, ist sein eigener Endzweck. Freylich bedenken die Herrn nicht, was sie sagen.

kommt oft von seiner Hauptidee ab. Dadurch gewinnen seine Dialogen einen Anschein von Natürlichkeit. Das Latein ist, im Durchschnitt genommen, schlecht, und der Styl verwirrt.

gen. Denn wie kann Gott als ein Wesen ohne Ende und ohne Anfang, ohne Bewegung, ohne Theile, ohne Eingang und Ausgang, welches nichts ist, als ein einiges Selbst, wie kann, sag ich, dieses Wesen Verhältnisse haben! Gleichwohl behaupten jene Philosophen eben so bestimmt, der Mensch sey auch nicht um Gottes willen da, denn dieser bedürfe Niemandes.

*Alexander.*

Wenn also Gott den Menschen nicht um seinerwillen schuff, weil er als das vollkommene Wesen Niemandes bedarf; so schuff er den Menschen um des Menschen willen: und dann ist der Mensch doch der Endzweck Gottes.

*Julius.*

Jedes handelnde Wesen wird durch einen Endzweck bestimmt. Aber wie konnte der Mensch, als er noch nichts war, die Gottheit bestimmen, ihn zu erschaffen?

*Alexander.*

Also wäre der Mensch zu keinem Endzwecke erschaffen?

*Julius.*

*Julius.*

Bewahre der Himmel vor dem Epicureismus! Ich halte es mit den Theologen: der Mensch ist von Gott erschaffen worden, um ewiger Glückseligkeit theilhaftig zu werden.

*Alexander.*

Gleichwohl ist der Mensch mit so vielem und großem Jammer sein Leben lang umgeben, daß, wenn es nicht der christlichen Religion, für die ich herzlich gern mein Blut hingeben will, zuwider wäre, daß ich behaupten möchte: wenn es Teufel giebt, so sind sie in Menschenleiber gefahren, um darinn ihren Frevel zu büßen. Aber freylich, wenn ich die göttlichen Ausprüche lese, dann erkenne ich die unzähligen Wohlthaten Gottes gegen die Menschen, und rechne fest auf eine Unsterblichkeit.

*Julius.*

Recht so. Alle Thiere haben ein Verlangen nach Fortdauer, sie wollen in ihren Nachkommen fortdauern und in Ehren bleiben. Aber nur wenige haben die Sehnsucht nach der wahren Unsterblichkeit. Kaum einer sehnt sich  
sich

sich nach dem Tode, und dieser eine muß sehr unglücklich seyn. Schlechte Beweise vom wahren Glauben! Drum glaub' ich gehen die Worte Christi in Erfüllung, das Ende der Welt naht sich, denn spricht er: Wenn des Menschen Sohn kommen wird, wird er auch Glauben finden auf Erden?

*Alexander,*

Die Worte, die du her sagst, erklärt Cardan auf folgende Art, daß er eine Vereinigung des Jupiter und Saturn im Winkel des Abends darunter versteht, um derentwillen das Gesetz der Gerechtigkeit — —

*Julius,*

Setzt er da die Gerechtigkeit dem Glauben entgegen? fand Cardan in der christlichen Religion etwas Ungerechtes? Das kann nicht seyn. Denner sagt ja selbst irgendwo: die Christen haben den Jupiter in der Zusammenkunft mit der Sonne, daher ihr Sonntag: Sonne aber bedeutet Gerechtigkeit und Wahrheit: das Gesetz der Christen enthält Wahrheit und macht die Menschen einfältiger.

*Alexan-*

*Alexander.*

Die letztern Worte, fällt mir eben ein, mißhandelte einmahl ein gottlofer Atheist abscheulich. Der heilige Paulus, sagte dieser Böfewicht, habe keine andre Absicht gehabt, als die Christen recht einfältig zu machen. Daher habe er die Ehe zu einem Sacrament gemacht, und damit eine Vereinigung Christi mit der Kirche angedeutet. Er befiehlt den Ehemännern, ihre Weiber zu lieben, wie Christus die Kirche geliebt habe. Wenn nun Eheleute diesen heiligen unbefleckten Ehestand immer im Sinne haben, so geht der Gedanke daran in die Lebensgeister, und von da durch die bekannten Wege bis in das Kind, so daß, vermöge der Wirkung der Einbildungskraft, auf diese Art Christen gemacht werden.

*Julius*

Ueber die teuflische Bosheit. Wie sagt der heilige Iohannes: Er gab ihnen Macht Gottes Kinder zu werden, nicht die da aus Blut und dem Willen des Fleisches, sondern die aus Gott gebohren sind! — Zudem, wer kann bey dem Werke der Liebe an himmlische Dinge denken!

*Alexan-*

*Alexander.*

Das geht recht gut an, sagte der genannte Gottesleugner. Jenes Mädchen war über und über rauch, weil ihre Mutter bey der Empfängniß das Bild Johannes des Täufers angesehen hatte. Liefs doch der Patriarch Jacob seine Schaafte sich an abgeschundnen Sträuchern versehen, um —

*Julius.*

**Teuflische Einfälle! zum Krankärgern!**

*Alexander.*

Ich muß dir die Idee jenes Böfewichts vollends aus erzählen. Paulus, sagt er, befahl den Ehemännern, das Geschäft der Liebe als eine Pflicht zu betreiben, das heißt also, langsam und ohne Luft, und aus solch einer trägen Pflichtleistung kommen denn dumme und träge Kinder, wie sie für das Christenthum sich schicken, denn seelig sind die Armen am Geist. — Ich, kannst du denken, machte ihm sogleich Einwürfe, denn ich behauptete, Christen wären keine träge, schwacherzige Menschen, er solle nur an ihre heldenmüthigen Märtyrer denken. Märtyrer?  
sagte



sagte er, aus Phantasterey, aus Ehrgeiz oder Hypochondrie. In den unsinnigsten Religionen hat es solche Narren gegeben, die sich für ihre väterliche Religion zu tode martern ließen, unter Türken, Indianern u. s. w. — Da nannte ich ihn aus heiligem Eifer, den Antichrist.

*Julius.*

Und er?

*Alexander.*

Lachte. Was lachst du, frug ich. — Weil du mich ein Unding nennst, oder glaubst du an die Lügen vom Antichrist? — —

Und so legt er diesem ungenannten Atheisten die schmäblichsten Ausfälle auf Christus und Moses in den Mund. Unmittelbar daran schließt er die Aufzählung der Meynungen griechischer Philosophen von Gott, preist indirect ihre natürliche Religion, und zeigt, daß die öffentliche Religion der Alten bloß eine Erfindung für den Pöbel gewesen sey. Ihre Wunder erklärt er in den folgenden Gesprächen, theils aus natürlichen Ursachen, theils aus Täuschungen: überall wirft er hämische Seitenblicke auf die Wunder Christi und der Apostel.

Auch

Auch aus dem folgenden Gespräche, in welchem Vanini Julius feyn will, lauscht der Satyr überall hervor.

### Vier und funfzigstes Gespräch.

Von Befessenen.

*Alexander.*

Hier ist Cardans Meynung über die Befessenen. Card. de anim. immort. fol. 304. Was hältst du von diesen Leuten?

*Julius.*

Ich unterwerfe mich in Demuth der Heiligen Römischen Kirche. Uebrigens weiß ich, daß sehr viele, ich darf nicht sagen, alle, die man für befeffen hält, eigentlich Melancholici sind. Denn sie werden gesund, wenn man auf die Melancholie curirt. — Viel trägt auch die Einbildung und Leichtgläubigkeit dazu bey, daher giebt es nur in Spanien und Italien Befessene, in ganz Frankreich kaum einen, in Deutschland und England gar keinen. Ich will das nicht auf das

5. Stück.

B

Clima

Clima schieben, denn zu der Zeit, als in diesen Ländern der Catholicismus herrschte, waren, wie ich theils gelesen theils von weisen Männern gehört habe, unzählich viele Befessene dafelbst. — Ich kann solchen Männern glauben, wenigstens mit Erlaubnifs derer, die da wissen, das im Spanischen und Italiänischen Himmel kein Philosoph und kein Theolog befeffen ist.

*Alexander.*

Allerdings. Aber das gehört nicht hierher. Als ich in Padua war, sah ich ein Weib, die vom Teufel befeffen war, und lauter fremde und unbekante Worte redete: aber sie schwieg, wenn sie der Prierster mit Weihwasser einsprengte.

*Julius.*

Behüte der Himmel, das ich die Wunderkraft des Weihwassers leugnen sollte, da es Pabst Alexander der Lehrer der Christenheit und Dollmetscher des göttlichen Willens mit unzähligen Privilegien versehen hat. Ich will auch weiter nicht daran denken, das dieses Weib nur einige auswendig gelernte latei-

teinische Worte sprach. — Ich erkläre mir die Sache so: u. f. w.

Was nun folgt, ist eine alberne Anwendung der Platonischen Idee von der Reminiscenz. Man sieht, Vanini hatte die schalkhafte Absicht, das Unglaubliche durchs Abgeschmackte zu erklären. Das Gespräch schließt folgendermaassen: \*)

*Alexander.*

Ich will es nicht machen, wie Thomas Morus, der einst den Erasmus in einer fremden Tracht, und ohne ihn zu kennen, disantiren hörte, und nachher ihm zurufte: „entweder bist du der Teufel, oder Erasmus; ich will und muß vielmehr sagen, entweder bist du ein Gott oder Vanini.“

*Julius.*

Ich bip Vanini.

In diesem Tone, das heisst, mit Spott und Periflage behandelt Vanini nicht nur die kirch-

\*) Diesen Schluss haben neuere Literatoren dem Vanini gewaltig übel genommen, und ihn schon um deswillen verdammt.

kirchlichen, sondern auch die philosophischen Dogmen. Er hatte und konnte, so wenig wie Voltaire, ein eigentliches System haben: wo ihm irgend ein Gedanke gegen ein Dogma zu streiten schien, da war er ihm willkommen, und er liefs ihn sogleich fahren, wenn er seine Absicht erreicht hatte. Man kann ihn nicht einmahl des astrologischen Aberglaubens beschuldigen, denn er wendet diese Grillen nur dazu an, um einen Contrast mit philosophischen Behauptungen hervorzubringen, und seine Leser zu übertäuben. Hat er z. B. ein Dogma mit dessen Beweisen umgestossen; so verspricht er zum Besten des Christenthums und der Philosophie einen weit stärkern Beweis zu bringen, und nun kommt er mit astrologischem Unfinn angezogen.

Ich finde in dem Amphitheatrum und in den *Dialogen* nur zwey ganz verständliche und bestimmte Aeufferungen über die wichtigsten Probleme der Vernunft, über das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.

Die erste athmet den Geist des Pantheismus. „Ich weifs nicht, sagt er, was Gott ist. Wenn ich es wüfste, wäre ich selbst Gott. Denn Niemand kennt ihn, Niemand weifs

weifs, was er ift, als Er felbft. Nur wie der Sonne Glanz durch die Wolken, fo erkennen wir fein Wefen durch feine Werke. — Alle concrete Benennungen find unflathhaft und leer. Er ift nicht gut, fondern die Güte, nicht weife, fondern die Weifheit u. f. w. Diefs ift alles fo in ihm, dafs Er es felbft ift. Er ift fein Anfang, fein Ende, und hat weder Anfang noch Ende, bedarf auch beydes nicht, und ift doch der Urheber von beydem. Er ift ohne Zeit, für ihn giebt keine Vergangenheit und keine Zukunft. Er herrfcht überall, ohne an Einem Orte zu feyn: er ift unbeweglich, ohne ftill zu ftehen, er ift fchnell, ohne fich zu bewegen. Er ift Alles aufer und in Allem, aber nicht darinn eingefchloffen, und nicht davon ausgefchloffen. Gut ohne Qualität, grofs ohne Quantität. Ganz, ohne Theile zu haben; felbft unveränderlich, aber alles verändernd: fein Wollen ift That, fein Thun ift Wollen. Er ift einfach, nichts ift bey ihm blofs möglich, alles wirklich, er ift rein, der erfte, der mittelfte, der letzte. Alles, über Alles, aufer, in, vor, nach Allem.“

Diese ganze poetische Tirade ist nichts, als ein lahmer Versuch, die Superlativ - Vorstellung von einem allerrealsten Wesen einigermaßen auszudrücken. Zwar nennt er in andern Stellen die Natur eine Eigenschaft Gottes, sogar Gott selbst, findet in ihr das Princip der Bewegung, und erhebt die Lehre alter Philosophen von der Ewigkeit der Welt bey vielen Gelegenheiten: aber das alles sind Aeuserungen, wozu er die Gründe schuldig bleibt, und die er sich selbst in keinen Zusammenhang geordnet hatte.

Für die Unsterblichkeit der Seele führt er einige von den gewöhnlichen metaphysischen Beweisen an, aber zuletzt gesteht er, daß er, wenn er nicht als Christ die Auferstehung glauben müßte, gewiß die Unsterblichkeit der Seele nicht annehmen würde. Auf die dringende Bitte seines Mitsprechers (S. 492), sich näher darüber zu erklären, antwortet er: ich habe gelobt, dies Thema nicht zu behandeln, als bis ich alt und reich und ein Deutscher d. h. in seiner Sprache, ein Dumkopf seyn werde.

Man sieht leicht, wie vergeblich die Mühe seyn würde, zu untersuchen, zu welcher

cher Secte Vanini eigentlich gehöre, ob er Spinozismus oder Materialismus gelehrt habe. Alles, was man mit Wahrheit sagen kann, ist, daß er als ein Skeptiker aus Laune und Muthwillen erscheint, daß er philosophischen Kopf verräth, und mancherley gute Kenntnisse gefammelt haben muß.

Aber er gehört darum so wenig in eine Geschichte der Philosophie, wie Damm oder Edelmann. Durch ihn ist keine einzige Lehre der Philosophie befestigt, erläutert, oder umgestoßen worden: er hat das allgemeine Reich der Wahrheit weder erweitert noch verengt: er kannte nicht einmahl die Philosophie, als Wissenschaft: ein System stimmte mit seinem Kopfe gar nicht zusammen. Daß er unter seinen Zeitgenossen manche Spötter und sogenannte Irrgläubige gemacht haben möge, ist wahrscheinlich, und sogar historisch erwiesen; daß diese vielleicht weiter um sich gewirkt, vielleicht auch philosophische Ideen erregt haben können, ist nicht unwahrscheinlich; aber das alles sind nur kleine Tropfen in den großen Ocean. Wer eine Naturbeschreibung des Meeres liefert, muß alle große Flüsse und Ströme nennen,



die in dasselbe sich ergießen, aber er kann nicht bey jedem Feldbache verweilen, der in diese Ströme einläuft.

Fände sich in der Geschichte der Philosophie, daß irgend ein wichtiger Denker eine Idee zuerst aus Vanini geschöpft hätte; so könnten wir seiner im Vorbeygehen gedenken. Eine Sammlung von Meynungen und Einfällen ist noch keine Geschichte der Philosophie.

Ich will noch mit einer Probe der metaphysischen Spitzfindigkeit schließen, worinn Vanini nicht wenig gethan hatte. Man hört hier den durchtriebensten Scholastiker; aber man weiß nicht, ob man ihm trauen soll. Aus dem ganzen Tone seiner Gespräche zu schließen, ergreift er die Dialectik nur, um durch ihre Feinheiten zu verwirren, und die vorgelegten Probleme entweder lächerlich zu machen, oder durch die Künstlichkeit der orthodoxern Sätze die entgegenstehenden natürlichen zu empfehlen.

S e c h

Sechstes Gespräch.

Ueber die Ewigkeit des Himmels  
(Weltalls).

*Alexander.*

Bester Freund, ist es denn wahr, was man mir neulich erzählte, daß du es bloß als Christ glaubst, aber dich nicht durch andre Gründe überzeugen kannst, der Himmel werde einst ein Ende haben, weil jede Vernichtung durch ein Gegentheil bewirkt würde? Dem Himmel, meynst du, ist nichts entgegen, das Feuer nicht einmahl, denn das verzehrt ja den Himmel nicht. So sprichst du die ganze Weltmasse vom Untergange frey, weil der Materie nichts entgegen wirkt?

*Julius.*

Was geht das dich an? Solche Dinge mag die Religion ausmachen. Oder willst du ein wenig darüber philosophiren?

*Alexander.*

Mit Vergnügen. Aber soll ich die Wahr-

B 5

heit

heit gestehen, so kann ich als Philosoph deine Meynung nicht billigen.

*Julius.*

Warum nicht?

*Alexander.*

Wäre der Himmel unendlich, so wäre Ein Unendliches grösser als das andre Unendliche; dieser Satz ist falsch, also auch der erste.

*Julius.*

Ich leugne dir oder vielmehr deinem Gewährsmann Algazel diese Folge aus dem Vorderfatze.

*Alexander.*

Ich aber beweise sie. Denn die Sonne hat mehr Umwälzungen als der Saturn, und beyde sind unendlich, nach der Meynung, aus der du die Ewigkeit des Himmels annimmst.

*Julius.*

Falsch verstanden. Ich gebe dir nicht zu, daß die Umwälzung der Sonne der dreyßigste Theil von der des Saturn sey, sondern sie ist ein bloß denkbarer Theil ihrer Unendlichkeit, zwar ein Theil, aber im Unendlichen, weil sie über alle Zahl fortgesetzt,  
und

und ein Unendliches weder gröffer noch kleiner ist, als das andre. Die Bewegungen sind nur, in Rückficht der Theile, mehrere oder wenigere: die Dauer aber ist einerley und dieselbe in allen, und nicht einzelnen Theilen mitgetheilt.

*Alexander.*

Ich erstaune! Welche Mühe und Anstrengung hat es mich gekostet, um Algazels Beweis zu verstehen, und du machst mir die Sache mit drey Worten klar und deutlich. Aber — es giebt noch zwey Gründe gegen die Ewigkeit des Himmels aus Philoponus, die mich sehr beunruhigen.

*Julius.*

Sage sie: im Augenblicke will ich sie widerlegen.

*Alexander.*

Wenn die Welt ewig ist, und nie einen Anfang der Zeit gehabt hat, so sind die Theile wirklich unendlich.

*Julius.*

Der Schluß ist falsch. Verstehe so: Die Theile sind unendlich in der Succession, nicht  
in

in der gegenwärtigen Zählung. Jetzt endlich; wenn andre dazu kommen, unendlich. Das geschieht durch die Zeit, die Zeit aber ist unendlich wegen der unaufhörlichen Bewegung.

*Alexander.*

Das Oracel des Apollo hätte nicht richtiger antworten können. Die zweyte Herkules - Säule des Philoponus, die du umstossen mußt, besteht in folgendem Schluffe: Alles Endliche kann untergehen. Der Himmel ist etwas Endliches, also wird er untergehen. Der Vorderatz ist so zu beweisen: Was endlich ist, ist nicht von sich, es hat Anfang und muß also auch ein Ende haben. Was endlich ist, hat nur endliche Kraft, also kann es untergehen. Der Himmel ist endlich, denn er ist ein Körper, die Grenze eines Körpers ist die Oberfläche, die Grenze der Oberfläche, die Linie, der Linie der Punct.

*Julius.*

Hierauf antwortet Averroes also: Wenn gleich ein Körper endlich ist, so kann er doch unendlichen Mangel (privatio, Nichtseyn einer Beschaffenheit) haben, denn nicht der  
Man-

Mangel, sondern die Wirklichkeit hängt von der Kraft ab. So hat die Erde unendliche Ruhe, weil sie keine Form hat, die sie daraus bringt. Da nun die Abwesenheit einer bewegenden Form unendlich ist, so wird der Mangel der Bewegung in ihr auch unendlich seyn, Mangel der Bewegung ist Ruhe, also ist die Ruhe der Erde unendlich. Eben so ist der Himmel von unendlicher Dauer, weil in ihm ein unendlicher Mangel ist.

*Alexander.*

Poffen!

*Julius.*

Die leersten von der Welt! Denn auf die Art wäre der Himmel durch Mangel unendlich, und da die Beschaffenheit, wenn sie sich nach dem Wesen richtet, auch unendlich seyn müste: so bestünde das Wesen des Himmels im Mangel, nicht in der Form. Ein grober Irrthum! Denn wenn gleich bey dem Entstehen der Mangel eher ist, als die Form, die entsteht, so ist doch bey dem Entstandnen das Wesen später als die Form. Z. B. Julius Cäsar ist nicht ein Adler, weil er Mensch ist: in meinem Wesen ist also das Menschseyn

seyen eher, als das Adlerseyen. Daher ist es ein Lehrsatz der Philosophie, daß die Bejahung eher sey, als die Verneinung. Hat nun der Himmel unendliche Abwesenheit der Vernichtung, so muß er eine unendliche Kraft haben, das immer zu seyn, was er ist, daß ihn also keine Vernichtung treffen kann.

*Alexander.*

Löse doch nur auch die Schwierigkeit in dem Beweise des Philoponus.

*Julius.*

Es ist falsch, daß alles Endliche vergänglich sey. Unser Verstand ist endlich, und doch nicht vergänglich. Beyde haben eine unendliche Ursache, die, weil sie nichts hervorbringen konnte, was ihr an unendlicher Kraft gleich war, etwas hervorbrachte, das ihr an unendlicher Dauer gleich. Der Himmel ist endlich nach Größe und Kraft, aber unendlich an Dauer. Gott konnte nicht einen Gott erschaffen, und das wäre geschehen, wenn er einen der Kraft nach unendlichen Himmel gemacht hätte. Oder genauer so. Das erste Princip konnte nichts machen, was ihm  
ganz

ganz ähnlich oder ganz unähnlich war. Nichts ähnliches, denn, was wird, ist im leidenden Zustande, was von einem Andern leidet, leidet nicht von etwas Aehnlichem, sondern von etwas Stärkern. Nichts unähnliches, denn die Wirkung und das Wirkende sind bey ihm einerley. Da nun Gott Eins ist, so ward die Welt Eins: da er nicht Eins, sondern Alles ist, so ward die Welt Alles und nicht Alles: da er ewig ist, so ward die Welt ewig und auch nicht ewig. Weil sie Eins ist, ist sie ewig, denn sie hat nichts Gleiches oder Entgegenwirkendes: weil sie nicht Eins ist, ist sie nicht ewig, denn sie besteht aus entgegenwirkenden Theilen, die einander vernichten. Ihre Ewigkeit besteht also in der Folge, ihre Einheit in der Fortsetzung und dem Zusammenhange.

*Alexander.*

Mehr als menschliche Weisheit!

F.

---

Ueber



ÜBER  
TSCHIRNHAUSENS VERDIENST  
UM  
DIE PHILOSOPHIE.

*(Ehrenfried Walter von Tschirnhausen, geboren zu Kieslingswalde in der Ober-Laufitz den 10 April 1651, gestorben den 11 October 1708. That Anfangs Kriegsdienste in den Niederlanden, reiste viel und privatisirte zuletzt.) \*)*

---

Um die Beförderer der Philosophie richtig zu beurtheilen, muß man dreyerley Verdienste unter-

\*) Mehrere Nachrichten von seinem Leben finden sich in der zu Görlitz 1709 herausgekommenen Lebens-

unterscheiden. Erstens das Verdienst der *Erfindung*, und zwar entweder einzelner Wahrheiten, oder ganzer Systeme. Zweitens das Verdienst der *Anordnung* und Systematisirung, wodurch einzelne Erfindungen erst gemeinützig und fruchtbar werden. Und drittens das Verdienst der *Anwendung* und Popularisirung.

Ohne Bedenken glaube ich dem deutschen Denker *Tschirnhausen* eine Stelle unter den *Erfindern* anweisen zu können, obgleich seine Erfindungen nur mittelbar für die Philosophie wohlthätig geworden sind. In den Schriften, welche eine allgemeine oder particulare Geschichte der Philosophie liefern, wird *Tschirnhausen* gewöhnlich — und der Umfang solcher Werke erlaubt es nicht anders — ganz kurz abgefertigt. Seine Schrift selbst wird heute wohl nur von Wenigen gelesen. Ich fürch-

Lebensbeschreibung. Vergl. *Fontenelle* in der Histoire du Renouveau de l'academie des sciences. To. II., von welcher Academieer Mitglied war. Eine Parallele desselben mit Köhlern stellte *Baumeister* an, de egregiis Köhleri meritis etc. Görl. 1757.

fürchte daher nicht, getadelt zu werden, wenn ich ihm hier eine ausführlichere Betrachtung wiedme, und einen körnichten Auszug aus dem schätzbaren Werke, seiner *Medicina Mentis* \*) mittheile.

Als Tschirnhausen auftrat, war die Philosophie in Deutschland nicht in den blühendsten Umständen. *Leibnitzens* Ideen hatten noch wenig Wurzel gefaßt: *Thomasius* arbeitete daran, die Philosophie zu einem französischen Raifonnement für alle Stände zu machen: *Buddeus* trieb sich in Unbestimmtheiten und dunklen Begriffen herum, aus denen er sich entweder durch Berufung auf die Offenbarung, oder durch eine Art von Mysticismus her-

\*) *Medicina Mentis sive artis inveniendi generalia praecepta*. Sie kam zuerst heraus *Amsterdam* 1687 und dann mit der *Medicina Corporis* vermehrt, *Leipzig* bey J. Th. Fritsch. 1695, 4. (die Zweignung ist an Ludwig XIV. gerichtet.) Im Buche selbst heist sie: *Tentamen genuinae Logicae, ubi differitur de methodo detegendi veritates incognitas*. (Die *Medicina Corporis* gab er mit einem zweyten Theile vermehrt, deutsch heraus, unter dem Titel: Zwölf nützliche Lebensregeln u. s. w.)

heraushalf: bey *Rüdigers* durchkreuzte sich dialectischer Scharffinn und Hypothefensucht aus Mangel an Principien: in der practischen Philofophie kam der einzige *Puffendorf* in Anschlag. Bey keinem deutschen Philofophen, Leibnizen ausgenommen, konnte also ein systematischer Kopf, wie *Tschirnhaufen*, einige Befriedigung finden, und Leibnitz selbst hatte nur einzelne Ideen hingegeben, die noch genauer bewiesen und zu Einem Ganzen verbunden seyn wollten. Auch erwähnt *Tschirnhaufen* aller jener Schriftsteller nicht mit dem Flüchtigsten Worte, man müste denn annehmen, dafs er bey dem Ausdruck *gemeine Philofophen*, oder *Wort- und historische Philofophen* mit an sie gedacht habe.

Das Studium der Mathematik und Phyfik hatte ihn früh zu den Ausländern geführt. Er rühmt und citirt einen *Descartes*, *Vieta*, *Arnault*, *Mallebranche*, *Mariotte*, *Newton*, *Barrow*, *Hobbes*, *Galiläi*, *Fontenelle* und *andre*. Aber ob er gleich von diesen manche Ideen aufgefaßt hat: so kann man doch nicht sagen, dafs er ihnen gefolgt sey, er gieng ganz seinen eignen Weg, und die mathematischen Studien leiteten ihn darauf.

Allerdings wird es uns schwer, über den eigentlichen Geist seiner Philosophie ein bestimmtes Urtheil zu fällen, da uns so manche Fragen aufstossen, die er selbst erst in künftigen Schriften zu beantworten versprach. Selbst die Untersuchung über die Realität unsrer Erkenntnisse, über die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori, verschiebt er nebst andern auf künftig herauszugebende Werke. Sie sind nicht erschienen, und wir bleiben also auf das einzige, was wir haben, eingeschränkt.

Man denke sich die Philosophie, wie sie damals war, und nun einen Mann, wie Tschirnhausen, den weder Beruf noch Erwerb, sondern Neigung zum Studiren trieb, der in der Mathematik und Physik so grosse Fortschritte und so treffliche Entdeckungen gemacht hatte, der überall nach reeller Wahrheit strebte, der Wahrheit nicht zum Stoffe müßiger Speculation, sondern als Bedürfnis seines Geistes und Herzens suchte, der dabey entfernt von Sectenzwang und Nachbetherey ganz sich selbst überlassen war; und man wird sich ohngefähr selbst denken können, wel-

welchen Gang er in philosophischen Untersuchungen nehmen mußte, und wie wenig ihm das, was man damals Philosophie nannte, Genüge leisten konnte. Er selbst unterscheidet sehr bestimmt dreyerley Gattungen von Philosophen: einige begnügen sich mit der Kenntniß der Kunstwörter und Eintheilungen der Philosophie, wozu allenfalls noch eine Namenkenntniß der philosophischen Secten kommt, *Wortphilosophen*: andre gehen etwas tiefer in die Geschichte der Philosophie, und haben eine genauere Kenntniß der verschiedenen Lehrsätze der Philosophen, des Fortschritts der Wissenschaft, und andrer Punkte, *historische Philosophen*: *üchte Philosophen* sind allein diejenigen, die selbst denken, und durch ihren eignen Verstand unbekannte Wahrheiten entdecken. Aus diesem Gesichtspuncte sieht er das, was damals für Philosophie galt, als eine Sammlung gemeiner Dinge, in einen Haufen dunkler Ausdrücke gehüllt, und als etwas ganz Entbehrliches an: es giebt nach seinem Urtheile nicht mehrere Theile der Philosophie, sondern nur Eine Wissenschaft, die Kunst zu erfinden, von welcher die gemeinen Philosophen nichts wif-

fen. \*) Ueberall findet er Mangel an ersten fest bestehenden Principien \*\*) und an Kenntniß der Mathematik, ohne welche kein Philosoph etwas Betrachtliches leisten kann. \*\*\*)

Selbstbeobachtung und Erfahrung ist es, wovon er bey seiner ganzen Untersuchung ausgeht. Hier hatte er sich selbst folgende Fragen vorgelegt, die er in die Seele denkender Leser wiederholt. 1. *Welche Kenntnisse sind für einen jeden Menschen die nothwendigsten, und welche Beschäftigung ist also die vorzüglichste?* Er antwortet, die Untersuchung der Wahrheit. 2. *Wie finde ich Wahrheit?* Diese Frage zerfällt in drey andre: Wie soll ich das Wahre vom Falschen unterscheiden? Wie soll ich meine Erkenntniß der Wahrheit ins Unendliche erweitern? Wie soll ich die Hindernisse bey diesem Geschäfte überwinden? 3. *Welches sind nun die Gegenstände, mit deren Untersuchung ich mich beschäftigen soll?*

Bey dieser Untersuchung müssen, nach seinem Urtheile, allerdings gewisse erste Principe

\*) S. 30.

\*\*) S. 111.

\*\*\*) S. 277.

cipe zum Grunde liegen, die allgemein, gewifs und unbestreitbar sind. Solche Principien können allein aus der Erfahrung genommen seyn, so daß sich jeder durch sein eigenes Bewußtseyn zu jeder Zeit davon überzeugen kann. Des Cartes hatte zum ersten Princip die Erfahrung: *Ich denke*, angenommen. Tschirnhausen faßt dieses noch allgemeiner so: *Ich bin mir mannigfaltiger Dinge bewußt*. Ueberzeugt, daß selbst der Sceptiker dieses Factum nicht leugnen könne, zerlegt er nun dasselbe in folgende drey Erfahrungen: 1. *Einige Dinge machen einen guten, andre einen üblen Eindruck auf uns*. 2. *Einiges können wir begreifen, andres nicht*. 3. *Einiges nehmen wir durch die äußern Sinne, einiges durch innere Vorstellungen und Empfindungen wahr*. Das Factum des Bewußtseyns ist ihm das allgemeinste Princip aller Vorstellung und Empfindung. Der erste Grundsatz, *Princip der Moral*, der andre, *Princip der Erkenntniß der Wahrheit*, und der dritte, *Princip aller Erfahrung*.

Man sieht hieraus, daß er unter Philosophie sich eine *Wissenschaftslehre* dachte, die aus einem theoretischen und einem practischen Theile bestand, wovon der erste allgemeine



Grundsätze und Regeln der Wahrheitsforschung, der andre eine Methodologie, oder Anwendung dieser Grundsätze und Regeln auf die übrigen rationalen und empirischen Wissenschaften enthalten sollte. In dieser Rücksicht nennt er sie eine Erfindungskunst, und liefert denn in der *Medicina Mentis* die allgemeinen Regeln derselben. Die Philosophie oder Erfindungskunst, sagt er \*), gleicht einem Baume, der aus drey Stücken, aus Wurzeln, Stamm und Aesten mit Früchten besteht. Die Wurzeln sind die allgemeinen Regeln der Erfindungskunst: der Stamm sind speciellere Regeln in Rücksicht der sinnlichen, mathematischen und physischen Gegenstände: die Aeste nebst den Früchten sind die ganz speciellen Regeln für Moral, Gesundheitslehre der Seele, für Medicin, Gesundheitslehre des Körpers, und für Mechanik, Anwendung beyder auf äußere Dinge. Und so wie Wurzel, Stamm und Zweige aus Mark, Kern und Rinde bestehen: so besteht die ganze Philosophie in allen Theilen aus physischen, mathematischen und sinnlichen Objecten. Nach dieser Eintheilung

\*) S. 295.

lung hatte er sich vorgenommen, auf die in der *Medicina mentis* dargestellten allgemeinen Regeln noch eine Entwicklung der besondern und ganz besondern folgen zu lassen. Alle Gegenstände der Untersuchung sind von der Art, daß sie entweder durch bloße Vernunft, oder durch Erfahrung, oder durch beyde zugleich untersucht werden. Er wollte in einem eignen Werke zeigen: wie man das Unbekannte in der *Mathematik* finden könne, in einem andern: wie man Erfahrungen machen müsse, um neue und nützliche Wahrheiten daraus abzuleiten, in einem dritten: wie man in der *Physick* mit Gewisheit fortschreiten könne. Den Beschluß seiner Bemühungen wollte er mit Darlegung ganz specieller Regeln machen, die eine practische Anwendung der erstern auf die empirischen Verhältnisse des Menschen enthalten sollten.

Da die *Medicina mentis* die allgemeinen Grundsätze der Erfindungskunst enthält: so ist natürlich das Grundprincip, worauf er fortbaut, dieses: Einiges können wir begreifen, einiges nicht. Begreifen nennt er, zwey Begriffe verbinden. Aber gesetzt, wir woll-

ten statt des unbestimmten Wortes Begreifen, das unter uns bestimmtere Wort Erkennen setzen; wie viel Fragen bleiben gleichwohl noch übrig, an die Tschirnhausen gar nicht gedacht hat? Gorgias leugnete gradehin, daß wir etwas begreifen oder erkennen könnten, und daß wir im Stande wären, unsre etwanigen Erkenntnisse Andern mitzuthemen. Und eben dieses ist es, woraus Tschirnhausen das Criterium des erstern findet: Wir haben, sagt er, etwas begriffen, und können davon gewiß seyn, wenn wir es Andern mittheilen können: *signum scientis est posse docere*. Der Unterschied zwischen Verstandeserkenntnis und sinnlicher Erkenntnis, wie ihn Wolf in der Folge festsetzte, schwebte ihm allerdings vor, aber er faßte ihn nicht bestimmt genug, wenn er *Intellectus* und *Imaginatio* für die beyden menschlichen Erkenntnisvermögen erklärte, und dem erstern die Erkenntnis realer Wesen, der letztern die Erkenntnis sinnlicher, und einem dritten, nur bittweise angenommenen, der Vernunft die Erkenntnis mathematischer zuschrieb. Sinnliche Vorstellungen nennt er ferner bloße Bilder: Erkenntnisse des Verstandes Realitäten, Irrthum

thum ist ihm Verwechslung der Bilder mit Realitäten.

Ueberall leuchtet der Mangel an einer genauen Untersuchung des menschlichen Vorstellungsvermögens hervor. Wenn er alle Objecte der Erkenntnifs in sinnliche, mathematische und physische oder reale eintheilt: wohin gehören denn nun die abstracten Ideen? wo bleibt diejenige Erkenntnifs, die wir durchaus durch den Namen der philosophischen von den genannten drey Arten unterscheiden müssen? Was ist denn nun eigentlich Wahrheit? Er antwortet: das Begreifliche. Und woran erkenne ich dieses? Daran, dafs ich es begreife. Und wenn begreife ich es? Wenn ich eine Definition davon machen kann. Und wodurch weifs ich, dafs diese Definition richtig ist? — Man kann diese und ähnliche Fragen durch sein ganzes System hindurchführen, und so oder anders beantworten: aber man kommt immer zuletzt auf das Bewußtseyn des Begreifens zurück, welches uns durchaus in dieser Form nichts erklärt.

Mehrere Täuschungen sind es, wodurch sich Tschirnhausen in seiner Untersuchung irreführen liefs. Die erste war seine Idee von mathe-

mathematischer Gewisheit, die er bey philosophischen Gegenständen nicht verlassen wollte, und durch die mathematische Procedur zu ersetzen suchte. Darum legte er auch hier Definitionen zum Grunde, suchte den intellectuellen Wahrheiten eine Art von Anschauung oder Construction zu verschaffen, und glaubte die Regeln des Verstandes bey dem Untersuchen mathematischer Wahrheiten ganz allgemein anwenden zu können. Eine andre Täuschung entsprang aus der Idee von Erfindung und Entdeckung neuer Wahrheiten, in welche er das Wesen der Philosophie setzte. Dieser gemäß konnte er sich kein eigentliches System einer Wissenschaft denken: das einzige ausgenommen, welches die Gesetze und Regeln zur Erfindungskunst enthielt. Hierüber sollten sich die Menschen wissenschaftlich belehren lassen, und dann jeder seinen Weg für sich fortgehen, d. h. selbst denken. Ein dritter Punct, sein Urtheil über den Werth der Wissenschaften, unter denen er der Physik den obersten Rang anwies, half diese Ansicht bestätigen. Hier nemlich suchte er die eigentliche Anwendung der Fertigkeit im Selbstdenken: er selbst, Erfinder mehrerer nützlich-

nützlichen Ideen und Werkzeuge der Physick, dachte sich nichts grösseres und angenehmers, als Erfindung, und mitbin keine nützlichere Grundwissenschaft, als die, welche eine Anweisung zum Erfinden enthielte. Viertens machte seine unbegrenzte Achtung für Erfahrung, und der Widerwillen, den er gegen alle scholastische Spitzfindigkeiten in leeren Begriffen gefaßt hatte, daß er, seiner eignen Erklärung zufolge, die Untersuchung über Priorität der Erkenntnisse, über transcendente Principien mit Fleiß übergieng, da wo sie eigentlich hin gehört hätte, und sie auf eine andre Zeit verschob, wo sie zu spät kam. \*) Statt also z. B. bey dem Satze: Einiges ist mir begreiflich, einiges nicht, die Ursachen und Bedingungen in der Natur des Vorstellungsvermögens aufzufuchen, analysirt er dieses Selbstbewußtseyn empirisch, und erklärt das Begreifen aus dem empirisch Begreiflichen, aus gegebenen Gegenständen, die man

\*) Er leugnet daher eigentlich nicht, wie Brucker will, die Priorität des Cartesischen Grundsatzes: Ich denke, sondern er läßt sie blos dahin gestellt seyn.

man schon begriffen habe. Daher störte ihn auch die Frage nach der Objectivität unserer Erkenntnisse nicht im Mindesten: seine Lehrensätze blieben stehen, die Gegenstände außer dem menschlichen Erkenntnisvermögen mochten Realität haben oder nicht, denn sie waren von Erfahrungen abgezogen und sollten auf Erfahrungen angewendet werden. Tschirnhausen war hier einer glücklichen Idee auf der Spur, aber er verfolgte sie nicht. Nicht minder auffallend ist endlich auch die Verwechslung, die er zwischen Erkenntnisgrund und Grundsatz macht, und die sich in dem folgenden Auszuge deutlich zeigen wird.

Ein neuerer Denker \*) urtheilt über Tschirnhausens *Medicina mentis*: „sie sey mehr ein wilder Discours, in welchem einzelne Funken des Lichts aufblicken, als ein allgemeines Lehrbuch zum Gebrauch unserer Vernunft in Einsicht jeder Wahrheit“ und ich finde an diesem Urtheil nichts zu ermäßigen, als den  
Aus-

\*) Büsch in der Encyclopädie der histor. philof. und mathem. Wissenschaften S. 228. Alte Ausg.

Ausdruck wild, der immerhin von den Sachen, aber nicht von der Darstellung gelten kann. Diese ist vielmehr musterhaft ordentlich und zusammenhängend, und macht die Lectüre des Werks überaus lehrreich und angenehm. Der Verfasser geht an dem Faden der Selbstbeobachtung fort, entwickelt uns seine ganze Geistesgeschichte, und bleibt seinem Plane durchaus getreu. Eben um deswillen habe ich mirs nicht versagen können, den ersten Theil desselben ganz zu übersetzen. \*) Der Verfasser erscheint hier in eigener Person, als Mensch und Denker, und kann dem Anfänger, wie dem Geübtern, so lehrreich werden, wie ein Montaigne oder andre Selbstbekenner. Man hört allen seinen Urtheilen das practische Leben und die eigne Erfahrung an, und würde ihn schon wegen seines reinen Eifers für Wahrheit hochachten müssen, wenn er sich auch nicht durch so wichtige Entdeckungen die Hochachtung der gebildeten Welt erworben hätte. \*\*)

Sein

\*) Eine Uebersetzung des ganzen Werks versprach *Gottsched* in seiner *Oratio de iniquitate exterorum etc.* 1734.

\*\*) Selbst *Christian Thomafius*, der Anfangs in sei-

nen



Sein mittelbares Verdienst um die Philosophie wird aus demjenigen erhellen, was in der kurzen Vergleichung mit *Wolf* angehängt ist.

Noch eine Bemerkung muß ich vorausschicken, welche sich mir bey dem Durchlesen der *Medicina mentis* wiederholentlich aufgedrängt hat, über die Aehnlichkeit einiger Ideen unsers Philosophen mit den Platonischen. Plato nannte die Philosophie ein Streben nach der göttlichen Weisheit, und setzte das höchste Gut mit in den Reiz der Speculation. Bey ihm war die Dialectik (Tfickirnhausen nennt sie Logik) eine Wissenschaft des Endzwecks, und der Mittel zu dem-

nen monatlichen Unterredungen 1688. Mon. März, so hämisch und bitter über die *Medicina mentis* hergefallen war, gestand hinterher in der Vorrede zur Practischen Logik, viel daraus gelernt zu haben. Ueberhaupt glaube ich auf dieses Werk anwenden zu können, was *Garve* bey *Ferguson* S. 287. sagt: Es giebt Bücher, die bloß verrathen, was der Verfasser gelernt hat. Es giebt andre, die zugleich anzeigen, was er sey, wie er selbst denke, wie er empfinde und wie er handeln möge.

demselben zu gelangen. Sie müßte die Seele durch Analyse leiten, und durch Erklärung, Eintheilung und Induction zu der Wahrheit führen: der Anfang der Philosophie sey Fortschritt zur Tugend, ihre Vollendung Tugend selbst, d. h. Vollkommenheit unserer Natur. — Tschirnhausen kannte die Systeme der Alten, und gewiß auch Platon, wenn er gleich seiner nicht ausdrücklich gedenkt. Gleichwohl gehört noch mehr dazu, um bestimmt zu behaupten, er sey bey dem Gange seines Nachdenkens Platon als Anhänger gefolgt. Indessen ist die Vergleichung der vorkommenden Aehnlichkeiten zwischen beyden interessant und lehrreich. Hier die Uebersetzung des ersten Theils und der Auszug der beyden andern. \*)

\*) Was *Brucker* To. IV. P. II. p. 599. und aus ihm andre z. B. der sogenante *Cromaziano* in der Geschichte der Revolutionen in der Philosophie (Uebers. von *Heidenreich*, 2ter Theil S. 177 f.) gegeben haben, ist ohnedem nur ein Auszug aus *Tschirnhausens* Vorrede und den Randrubriken.

## E r f t e r T h e i l.

### *Gang meines Geistes zum Ziele der Wahrheitsforschung.*

Wenn ich mich selbst aufmerksam betrachte, und über dasjenige nachdenke, was mir von Jugend an dazu behülflich gewesen ist, den richtigen Lebenspfad mit Glück zu betreten: so finde ich, bey genauer Untersuchung, vornehmlich drey Stücke, die ich mit allem Recht unter die vornehmsten Leitungsmittel rechnen zu können glaube. Ich habe nemlich von Jugend an *erstlich* die Neigung gehabt, Niemandem zu schaden, sondern vielmehr einem Jeden das Beste zu gönnen, und ihm nach Möglichkeit dazu beförderlich zu seyn, *zweytens* eine außerordentliche Begierde, immer etwas Neues und Wissenswürdiges zu lernen, und *drittens* ein emßiges Bestreben, mich so glücklich als möglich zu machen.

Das erstere hatte die Wirkung, dafs ich leicht die Guten von den Bösen unterscheiden lernte. Die letztern haben keinen andern Gedanken-

danken, als den, wie sie andern schaden können, sie freuen sich, ihre Nebenmenschen hintergangen zu haben, und rühmen sich solcher Handlungen mit Entzücken. Ich floh diese Gattung von Menschen, suchte den Umgang derer, die mir ähnlich waren, und so kam ich in die Bekanntschaft rechtschaffner Menschen, die für meinen Character wohlthätig ward. Allein nicht alle moralisch gute Menschen haben dabey auch ausgebildeten Verstand; im Gegentheile sind sie nicht selten von der Erkenntniß des Wahren weit entfernt, und voll großer und mannigfaltiger Vorurtheile: daher kommt es, daß sie durch ihre Unwissenheit Andere unter dem Schein des Guten und Wahren oft mit wichtigen Irrthümern anstecken, die sich nachher nicht leicht ausrotten lassen.

Gegen diese Gefahr schützte mich meine Wißbegierde, die mich mehr zum Lernen und Forschen antrieb, als andre die Ermahnung eines Lehrers, oder die Hoffnung auf Gewinn. Sie führte mich in die Bekanntschaft der größten und weisesten Männer der Vorwelt und unsrer Zeit: sie machte, daß ich nicht so leicht vom rechten Wege abirrte, oder,

wenn es ja geschah, leicht wieder darauf zurück kehrte. Allein, indem ich mir die Grundsätze Anderer bekannt machte, kam ich in den eigentlichen Kenntnissen und in der Fertigkeit, selbst etwas Gemeinnützlichcs zu erfinden, nicht vorwärts, ich erlangte die Geschicklichkeit nicht, die Erfindungen meiner Vorgänger zu vermehren oder zu erweitern, ich ward sogar von jedem Versuche, selbst etwas zu erfinden, zurückgeschreckt. Wenn wir die Geistvollen Werke Andrer ansehen, denken wir selten daran, wie viel Mühe ihre Verfertigung, wie viel Zeit ihre Anordnung gekostet hat, durch welche Veranlassungen die Urheber darauf geriethen, wie klein der erste Anfang gewesen seyn mag, wie die ersten Entwürfe nach und nach bey Laune wieder vorgenommen, ausgebessert und allmählig verarbeitet wurden, bis sie die Stufe der Vollkommenheit erreicht hatten, daß sie öffentlich bekannt gemacht werden konnten. Im Gegentheil bey dem Anblick solcher ausgezeichneten Werke setzen wir stillschweigend voraus, daß ihr Urheber alle solche gewöhnliche Mittel nicht nöthig gehabt, sondern sein Werk auf

de r

der Stelle und im ersten Entwurfe so, wie es da ist, niedergeschrieben habe. Dieses Vorurtheil nähren die Autoren selbst: einige unwillkührlich, indem sie des Systems wegen alles so zusammen stellen, als wenn sie es gleich von Anfang so erfunden und geordnet hätten, wobey sie denn Manches, was nicht zu ihrem Gegenstande gehört, nehmlich, die Veranlassungen und Mittel, wodurch sie auf diese Entdeckungen gekommen sind, die Zeit, die sie ihnen gekostet u. d. m. ganz übergehen. Der größte Theil von Autoren aber thut es absichtlich. Sie rühmen sich dann, allein Urheber aller dieser Entdeckungen zu seyn, und versichern, sie ohne viel Mühe und in kurzer Zeit gemacht zu haben. Noch andre sind listig genug, sich dadurch ein Ansehen zu geben, daß sie die ganz leichten Beweise, wodurch sie eine Wahrheit fanden, nicht mittheilen, sondern mit vieler Mühe schwerere auffuchen und in ihren Werken darlegen. Daher kommt es, daß man solche Autoren ehrerbietig bewundert, sie für göttliche, und nicht mehr menschliche Genies hält, und daß nun andre, die nur menschliche und gemeine Fähigkeiten in sich finden, an ihrem Vermögen,

so etwas zu leisten, gänzlich verzweifeln, daß sie also, anstatt nach der ersten aller Wissenschaften, die uns das Verborgne offenbart, zu streben, sich vielmehr einen Führer erwählen, und zwar den, welchen sie am meisten bewundern, und für mehr, als einen menschlichen Kopf halten. Diesen ziehen sie dann allen andern vor, und bleiben so sclavisch an seinen Grundsätzen haften, daß sie lieber die Wahrheit selbst aufopfern, als von seiner Lehre ein Haar breit abweichen, oder durch ihren eignen Verstand eine neue Untersuchung wagen.

Am wohlthätigsten war es daher für mich, daß ich, aufmerksam auf die gewöhnlichen Wünsche der Sterblichen, meine Bemühungen darauf richtete, so glücklich zu werden, als es ein Mensch werden kann, daß ich mir also den weisesten Lebensplan entwarf, den ich mir denken konnte, und dabey anfang, daß ich mich mehr von meiner eignen Neigung, als von Andern, leiten ließ. Aber eben hier liegt die größte Schwierigkeit, auszumachen, welches denn eigentlich der richtige Weg sey. Und wenn das Sprichwort: so viel Köpfe, so viel Meynungen, irgendwo eintrifft, so ist es hier:

hier: man mag entweder auf die unzähligen und oft Himmelweit verschiedenen Systeme der Denker, oder auf die Meynungen des grossen Haufens über Gut und Böse, Rücksicht nehmen. Hierzu kommt noch die traurige Erfahrung, das unter beyden Wenige das wirklich sind, wofür sie sich ausgeben. Diese Betrachtungen machten mir wenig Hoffnung, diesen richtigen Weg auszufinden, es schien mir nicht wahrscheinlich, das unter so viel Tausenden, die alle verschieden denken, ich allein und immer das Beste entdecken würde.

Dennoch liess ich mich nicht abschrecken, sondern stellte Vergleichen über Vergleichen an. Ich bemerkte bald, das nichts schwerer sey, als eine beständige Besonnenheit und Aufmerksamkeit auf sich selbst: da wir uns in einem Zustande steter Veränderung befinden. Da es nun die Menschen nicht in der Gewalt haben, ihren Character und die daraus entspringenden Handlungen eben so leicht, wie ihre Worte, zu ändern: so dürfte man nur immer mehr auf die Handlungen Anderer, als auf ihre Worte aufmerksam seyn, dürfte nur Gelegenheit haben, lange mit ih-



nen umzugehn, und selbst gut seyn, um auch die künstlichsten Täuschungen Anderer mit leichter Mühe zu durchsehen. Damit sieng ich an, in das Wesen der Dinge einzudringen, und sie nicht mehr nach dem äußern Scheine zu beurtheilen, wo sie oft nur glänzendes Elend sind, das heist, ein großes Uebel unter dem Scheine eines großen Guts. Alle Dinge haben zweyerley Gestalten, eine sichtbare und eine unsichtbare, welche beyde von einander ganz verschieden sind. Bey diesen Prüfungen fand ich nicht nur leicht, was denn eigentlich von Andern für wahrhaft Gut und für wahrhaft Böse gehalten wird, wenn sie gleich ganz etwas anders, selbst gegen ihre Ueberzeugung, darüber äußern: sondern ich bemerkte auch, indem ich nun meine Aufmerksamkeit auf mich selbst richtete, zu meiner Freude, das wir, wenn wir nur nicht mit Fleiß unserm eignen Bewusstseyn widersprechen wollen, von uns selbst besser als von andern lernen können, was uns gut oder nicht gut afficiret, was uns schwer oder leicht ist, was uns Lust oder Unlust macht u. s. w., und das wir darüber so gewiß seyn können, das alle Widersprüche Anderer unsre Erfahrung nicht wan-

wankend zu machen vermögen: so wie wir z. B. am besten wissen, ob uns eine Speise angenehm schmeckt, und Anderer Einwendungen dagegen nicht achten. Dieß ist so augenscheinlich, daß man sich nicht genug wundern kann, wie Menschen — nicht über Wahr und Falsch, denn hier giebt es allerdings einige unbekante Materien — sondern über ihre eigne Vorstellungen vom Leichten und Schweren, vom Angenehmen und Unangenehmen, u. s. w. streiten oder vielmehr zanken können, die doch so deutlich sind, daß wohl Niemand, selbst mit Vorsatz, darinn irren kann. Selbst die Sceptiker, die an Allem zweifelten, und die Lehrmeynung hatten, daß die Dinge vielleicht nicht so an sich wären, wie sie erscheinen, selbst diese konnten, ohne gegen ihr Bewußtseyn zu streiten, schlechterdings nicht leugnen, daß die Dinge ihnen unter gewissen Beschaffenheiten wirklich erschienen, und daß einige dieser Erscheinungen (angenommen, daß alle Dinge nur Erscheinungen für uns sind, aber nicht wirklich so existiren) ihnen Lust, andre Unlust verursachten, und also angenehm oder unangenehm für sie wären. Denn wenn ein

Sceptiker Schläge bekommt, so mag er immerhin daran zweifeln, ob es wahr sey, daß er so unwürdig behandelt wird, er mag sich allenfalls einbilden, daß ihm das nur so vorkomme: das wird er wenigstens nicht leugnen können, daß er Schmerzen fühlt und sich also übel befindet. Dieses Beyspiel soll nur zeigen, wie sicher und unbestreitbar meine obige Behauptung ist, daß man nicht nöthig hat, bey dem Entwurfe eines weisen Lebensplans zu den Rathschlägen Andrer seine Zuflucht zu nehmen, sondern am sichersten sein eignes Bewußtseyn darüber zu Rathe zieht.

Auf diese Art hatte ich einen festen und sichern Grund, eine gewisse und unbezweifelte Erkenntniß, worauf ich das Gebäude meiner Glückseligkeit, soweit das natürliche Licht zulangt, auführte. Durch mein eignes Bewußtseyn gewiß gemacht, daß mich einige Dinge gut andre nicht gut afficirten, sah ich nun auch deutlich, was mir schwer oder leicht war, das erstre nemlich afficirte mich gut, das letztre nicht gut. Eben so unbezweifelt konnte ich nun auch wissen (wenn ich anders nicht meinem Bewußtseyn wider-  
spre-

(sprechen wollte) was ich unter mehrern leichtern und guten Dingen, als das leichtere und bessere erfahren hatte: und hieraus erkannte ich denn auch natürlich, welcher von den verschiedenen Wegen, die ich betreten hatte, der bessere war, derjenige nemlich, der mich am besten afficirt hatte. Einzelne Beobachtungen sagten mir dasselbe. Ich kenne kein größeres Hinderniß der Glückseligkeit, als Leidenschaften: denn diese überwältigen selbst die stärksten und tugendhaftesten Menschen oft so sehr, daß sie mit Recht klagen können:

Ich weiß und billige, was Gut ist, aber ich thue doch das Böse.

Ich habe ferner kein besseres Beförderungsmittel der menschlichen Glückseligkeit gefunden, als die Entdeckung unbekannter Wahrheiten und eine zweckmäßige Auswahl derselben. Alles Gute, was wir jetzt haben, war uns einst unbekannt, und wir verdanken es also denen, die es zuerst entdeckt haben. Endlich weiß ich nichts, was zur Erhaltung unserer Glückseligkeit mehr beytragen kann, als Gesundheit, und Freyheit von  
ängst

ängstlichen Sorgen: die Grundlage aller andern Güther des Lebens. Alle diese jetzt genannten Punkte kamen nun bey dem Wege, den ich eingeschlagen hatte, vorzüglich in Betracht; ich fand, dafs ich auf demselben am leichtesten meine Leidenschaften überwinden, am schnellsten unbekante Wahrheiten entdecken, und alles, was vom Glück abhängig ist, Gesundheit, Sicherheit vor Feinden, Neidern u. d. am besten in meine Gewalt bekommen konnte: das alles, fand ich bey ernstem Nachdenken, war mir auf diesem Wege leichter, als auf irgend einem andern, den ich kannte; und so durfte ich keinen Augenblick zweifeln, den besten unter allen betreten zu haben.

Es ist keine Gefahr, sich hierinn zu täuschen, wenn man nur nicht glaubt, dafs das, was uns so scheint, auch andern eben so scheinen müsse: denn, was mir leicht, angenehm, gut scheint, das kann vielleicht einem andern schwer, unangenehm, nicht gut vorkommen. Die Menschen vermengen oft die Natur Andrer mit der ihrigen, und wundern sich dann, wie Andern etwas gefallen könne, was ihnen mißfällt: ja sie gehen so  
weit,

weit, sich fest einzubilden, daß es andern nicht wirklich gefalle, sondern daß diese aus Sonderbarkeit oder Eigenfinn, um ihre Behauptung durchzusetzen, ein solches Wohlgefallen nur vorgeben. Allein sie würden bald die Nichtigkeit dieser Einbildung erkennen, wenn sie beobachtet hätten, daß Niemand von freyen Stücken sich mit etwas Unangenehmen befaßt, und daß Niemand etwas sucht oder billigt, was ihn nicht gut afficirt.

Ein zweytes Mittel, sich gegen allen Irrthum zu sichern, ist die Behutsamkeit, das Erkannte nicht mit dem noch nicht Erkannten zu verwechseln, und mithin nicht dem Letztern beyzuiegen, was nur vom Erstern gilt. Das würde z. B. geschehen, wenn wir eine Sache, die uns unter den erkannten als die leichteste und beste und angenehmste vorgekommen ist, für die absolut leichteste, beste und angenehmste unter allen, also auch den noch unerkannten, erklären wollten. Wir haben noch nicht alle kennen gelernt, und dürfen also auch nicht von allen sprechen. Eben hierinn haben sehr viele gefehlt: kein Wunder daher, wenn sie auf fremde Entdeckungen wenig achteten, wenn sie, in der  
Vor-

Voraussetzung, daß sie den besten unter allen Wegen schon eingeschlagen hätten, und mithin ein besserer unmöglich zu finden sey, Andern Ideen überfahen, und sich auf die Art den Zugang zu immer größerer Vollkommenheit selbst verschlossen.

Doch damit es nicht das Ansehen habe, als ob ich einen Fehler, den ich an Andern tadle, selbst begienge, das heißt, Dinge, die nur für mich passen, Andern aufdringen wollte: so werde ich in der Folge zeigen und mit deutlichen Erfahrungen erweisen, daß dieser mein Weg zur Glückseligkeit auch für Andre der richtigste sey. Ich werde mit Gewißheit sagen können, daß Andre hierüber mir einmütig denken, oder ich müßte nicht mit Ueberzeugung behaupten dürfen, eine Speise, die sich der oder jener, auch wenn sie ihm noch so schädlich wäre, nicht verfagen kann, schmecke ihm gut. Doch verlichere ich heilig, daß ich auf Niemanden deshalb zürne, wenn er etwa glaubt, mein Weg sey nicht der beste: (darüber müßten andre urtheilen) ich kann auch nicht verlangen, daß man ihn dafür halten soll, denn ich habe selbst noch nicht alle erdenkliche Wege kennen

nen gelernt. Ich gebe ihn nur als den besten unter denen, die ich versucht habe, und ich muß zugleich die Erinnerung voranschicken, daß ich mir darum nicht der Weiseste dünke, weil ich Andern guten Rath gebe: denn alles, was ich hier sagen werde, ist so klar und verständlich, daß jeder und selbst ein noch unwissenderer Mensch, als ich, es eben so gut hätte beobachten können. Wenn unter unzähligen Abwegen nur Ein Weg zu einem gewissen Ziele führt, so wird es schwer, Verirrungen zu vermeiden: indessen kann doch vielleicht unter allen Wanderern gerade einer zufällig den richtigen treffen, ohne darum ein besserer Kopf zu seyn, als die Uebrigen. Ich fahre fort, zu zeigen, wie ich von diesem festen Grunde der Wahrheit Mehreres mit gleicher Gewisheit ableitete.

Indem ich nun über die Gewisheit alles dessen nachdachte, meine eignen Empfindungen beobachtete, und aufmerksam auf alles, was einen guten oder üblen Eindruck auf mich machte, alle Vergnügungen, deren ich fähig wäre, untersuchte, um die größten und dauerndsten auszuheben, kamen mir zuerst die sinnlichen Vergnügungen entgegen.

Diese



Diese machen uns das Leben sehr angenehm: worinn gewifs jeder einstimmen wird. Der grofse Haufe ergiebt sich ihnen so ganz, dafs er auf andre gründlichere Freuden gar nicht achtet: kein Wunder, wenn er sie für die gröfsten unter allen hält. Aber vielleicht täuschen sich Diejenigen noch mehr, welche glauben, dafs eine Sache, die ihnen anfänglich Vergnügen gewährt, ihnen desto gröfseres Vergnügen geben müsse, je öftrer sie dieselbe genüssen: da doch die Natur dieser Freuden einer solchen Meynung durchaus entgegen ist. Denn nur der seltne Genufs macht sie angenehm. Speise und Trank z. B. sind uns nur dann angenehm, wenn wir hungern und dursten, sie erregen Ekel, wenn wir schon gesättigt sind und sie ohne Appetit zu uns nehmen müssen. Das schönste Schauspiel würde uns zum Ueberdrufs werden, wenn es nicht in Acte eingetheilt wäre, oder auch, wenn wir es zu oft sähen. Daher kommt es, dafs diejenigen, welche prächtige Palläste bewohnen, oder herrliche Gärten besitzen, wegen des beständigen Gebrauchs bey weitem so viel Vergnügen nicht daran finden, wie andre, die sie blofs einmal

mahl befehen, zumahl wenn sie sie selten oder gar noch nicht gesehen haben. Romane amüfren nur, wenn man sie einmahl liest, oder nach langer Zeit einmahl wieder liest. Manche sehen zwar diesen Irrthum ein, aber sie suchen sich durch Mannigfaltigkeit und Neuheit in den Vergnügungen gegen Ueberdrufs zu verwahren. Allein sie können ihren Zweck nie erreichen: denn es ist unmöglich, Alles so in seiner Gewalt zu haben, dafs man ein Vergnügen, dessen man überdrüssig ist, sogleich nach Gefallen mit einem andern vertauschen kann, zumahl da unfre Freuden oft mit vieler Bitterkeit gemischt sind. Ich behaupte, so seltsam es klingen mag, dafs die Vergnügungen um so angenehmer sind, je seltner wir sie genüffen, und am angenehmsten, wenn wir ihnen Widerstand thun. Die Erfahrung lehrt es. Speise und Trank schmecken besser, wenn wir unsern Appetit nicht sogleich befriedigen, sondern ihn bis aufs Aeufserste kommen lassen. Um also die sinnlichen Vergnügungen im höchsten Grade zu genüffen, mufs man sie selten genüffen, mufs heym Genuffe alles, was die Begierde verstärken und reitzen kann, benutzen, mufs dabey gegen seine Neigungen

5. Stück.

E

käm.

kämpfen, und sie dem Körper nicht eher zu befriedigen verstaten, als bis sie durch Kampf und Widerstand aufs Höchste getrieben sind.

Aber indem wir unsern Empfindungen nachhängen, und körperliche Vergnügungen genüßen, wird uns das Angenehmste oft sehr schädlich, wie es den Thieren widerfährt, wenn sie der guten Speisen zu viel genüßen. Und weil uns daraus unangenehme Empfindungen erwachsen, sobald wir es inne werden, so suchen wir uns von diesem Ungemach nach Möglichkeit zu befreyen. Wie glücklich wären wir, wenn alles, was uns Unlust und Schmerz verursacht, schädlich, und im Gegentheil alles, was Lust und Vergnügen hervorbringt, immer nützlich wäre: dann würden wir nicht so viel Neigung zum Bösen haben, und das Gute und Unschädliche aus eignem Triebe suchen. Indem ich nun die höchsten und dauerndsten Vergnügungen mit Emfigkeit aufsuchte, und diejenigen vermied, die nach dem Genusse Unlust geben: bemerkte ich, das das höchste Vergnügen uns dann zu Theil wird, wenn wir einem Genusse, der zwar sehr angenehm ist, aber auch bisweilen, Zeuge der Vernunft und Erfahrung, schädlich wird,

fest

fest widerstehen und die Neigungen, die uns zum Gegentheil versuchen, überwinden.

Dieses Vergnügen ist grösser, als die sinnlichen alle: wie die Beyspiele derer beweisen, welche der Welt und den sinnlichen Freuden entsagen und sich ein strenges und Freudenloses Leben erwählen. Diese können die innern Freuden, die sie genüssen, nicht genug beschreiben und erheben; wie ihre Schriften bezeugen. Noch kräftiger beweisen es die, welche Martern aller Arten ausstanden, und mitten in der Flamme Zeichen ihrer innern Freude gaben, in einem Zustande, wo keine Verstellung Statt findet. Allein hier können wir in grosse Irrthümer fallen, wenn unsre Vernunft nicht gehörig gebildet ist. Wir sind Menschen, also unzähligen Irrthümern unterworfen, und halten daher oft etwas für gut, was uns äusserst schädlich ist. So gewiss es also ist, daß der Sieg über böse Neigungen ein grosses Vergnügen giebt: so wenig ist doch ein solches Vergnügen, eine solche Seelenruhe, so groß sie seyn mag, ein ganz sicherer Beweis von der Güte unsrer Handlungen. Denn wir empfinden ein gleiches Vergnügen, wenn wir in einem entgegenge-

setzten Falle, von falschen, aber uns wahr scheinenden, Vorstellungen geleitet, entgegengesetzte Neigungen überwinden, die an sich gut sind, uns aber böse scheinen. Die Geschichte enthält Beyspiele genug von Menschen, die eben so standhaft und mit der größten Gemüthsruhe die heftigsten Martern für eine schlechte Sache erduldeten. Und wenn sich dann mit der Zeit unfre Einsicht aufhellt, und wir die Falschheit und Schädlichkeit dessen, was wir einst für wahr hielten, erkennen, dann entsteht Reue und Selbstvorwurf, die Quelle der bittersten Leiden.

Um mich nun gegen solche Folgen zu verwahren, und allein das Nützliche, d. h. alles was mein Wesen erhält und zu meiner Erhaltung beyträgt, zu suchen, alles Schädliche im Gegentheil zu vermeiden, und so eine dauernde und ununterbrochne Glückseligkeit, so weit sie es auf Erden seyn kann, zu finden; beschloß ich, meinen Verstand auszubilden, und durch dessen Hülfe das wahrhaft Nützliche von dem bloß scheinbar Nützlichen zu unterscheiden.

Bey dieser Beschäftigung genoß ich das höchste und reinste Vergnügen, dessen ein  
Mensch

fähig ist, das Vergnügen, welches aus dem Besitze der Wahrheit entspringt, und womit ich kein andres zu vergleichen weis. Das werden alle zugeben, die jemahls eine Kenntniß vieler und wichtiger Wahrheiten erlangt haben: besonders aber die, welche so weit gekommen sind, Wahrheit durch sich selbst zu finden: gewis haben sie es erfahren, welche Freude es ihnen machte, wenn sie neue Erfindungen gemacht, oder einzelne nützliche Wahrheiten entdeckt hatten. Es hat Leute gegeben, die sich durch keine Ueberredungsgründe von dem Uebermaafs sinnlicher Freuden zurückhalten liessen, die aber, sobald sie die Freuden der Wahrheit gekostet hatten, sogleich alle Vergnügungen des grossen Haufens für Nichts erklärten, alles andre vergafsen, und sich Speise, Trank, Schlaf und alle übrigen sinnlichen Freuden verlagten, um desto freyer der Untersuchung der Wahrheit leben zu können. Ja es hat Leute gegeben, die sich sehr leicht und ohne Mühe Ehrenstellen, Reichthum, und andre Freuden der Welt (die Götzen der Sterblichen) hätten verschaffen können, und dem allen freywillig entsagten, weil sie fürchteten, es möchte ihnen in der

Untersuchung der Wahrheit hinderlich seyn. Das ist kein Wunder: denn wer grössere Freuden gekostet hat, läßt gern die kleinern fahren.

Bey allen übrigen Vergnügungen können wir getäuscht werden: hier niemahls. Denn aus Wahrheit fließt nichts als Wahrheit, und alle Folgen derselben sind also nothwendige und unbestreitbare Wahrheit. Auch dürfen wir nie besorgen, daß wir eine so festgegründete Ueberzeugung jemahls werden ändern müssen, oder daß künftig einmahl irgend ein Richter unsre Erfindungen für falsch erklärt, unsre Irrthümer aufdeckt und unser Andenken vertilgt. Das Wahre kann, wie die Mathematiker wissen, nie Falsch werden. Nur müssen wir darauf sehen, daß wir Alles nicht aus Wahrscheinlichkeiten, sondern aus solchen Gründen ableiten, die einem jeden augenscheinlich und von dem geringsten Verdachte der Falschheit frey sind. Wie wäre es sonst möglich, daß wir heute noch Lehrensätze haben, die vor zweytausend Jahren erfunden worden sind, und die auf den ersten Anblick zwar unglaublich schienen, aber dennoch so gewiß sind, daß sie bis auf diesen

fen Tag noch von Niemandem widerlegt werden konnten, und auch wohl inskünftige selbst von den scharfsinnigsten Denkern nie werden als falsch erwiesen werden. Wahrheit allein ist unveränderlich, sie allein kann ihren Freunden Güther verschaffen, die nie vergehen oder sich ändern, sie allein kann uns Freuden geben, die von Dauer sind und sich nie in Leid verkehren. Doch um allen Irrthum gänzlich zu vermeiden, wird es nothwendig seyn, daß wir uns bey Untersuchung der Wahrheit keinen andern Zweck, als das Vergnügen, welches sie verschafft, vorsetzen, und daß wir alle Begierde nach Ruhm und Lob bey unsern Zeitgenossen oder der Nachwelt unterdrücken. Diese Begierde verursacht Unruhe und ängstliche Sorgen. Manche Entdeckungen scheinen Anfänglich nicht so nützlich, wie sie nachher in der Anwendung sich bewähren, und der Ehrgeitzige hat also nichts als unangenehme Empfindungen, wenn man den Nutzen seiner Erfindung nicht sogleich anerkennt, er glaubt nun die gesuchte Ehre bey Andern nicht zu erlangen. Am unangenehmsten muß es dem Ehrgeitzigen seyn, wenn er bey seinen Un-



terfuchungen auf nützliche Entdeckungen kommt, die aber schon längst von Andern bekannt gemacht worden sind, so daß ihm also der Ruhm, nach welchem er strebt, schon voraus entrißen ist. Hat der Ehrgeizige ferner Nebenbuhler um sich, die mehr Genie oder bessere Gelegenheit haben, so wird er sich bemühen, ihnen heimlich entgegen zu arbeiten. Und wenn er ihre trefflichen Geisteswerke sieht, oder loben hört, so erwacht in ihm der quälendste Neid, und eine grämliche Unzufriedenheit mit sich, daß er das nicht selbst entdeckt habe. Im Gegentheil, wer die Wahrheit bloß um des daraus entspringenden Vergnügens willen sucht, der findet selbst in dieser Dingen Stoff zum Vergnügen. Er hat hier noch mehr Gründe, den Ruhm zu verachten, theils weil er sich und seine Kräfte besser, als andre, kennt, und sich folglich von Andern immer entweder zu sehr oder zu wenig geschätzt finden müßte; theils, weil er sich Gönner und Neider zuziehen würde, die ihm Zeit rauben und in dem Genuße seines Vergnügens stöhren. Und wenn der Nutzen seiner Entdeckungen auch nicht sogleich anerkannt wird, so genügt ihm die  
die

die Freude, die sie ihm machen. Er weiß, daß es nichts Nützlicheres giebt, als diese seine Fertigkeit, immer etwas Neues zu entdecken, eine unverfiegende Quelle der wohlthätigsten Werke. Man muß auch nicht glauben, daß die Urheber nützlicher Erfindungen gleich Anfangs darauf geriethen: sie haben oft viel Unnützes vorher durchversucht. Und was das Zusammentreffen mit Andern anlangt: so muß es ihm Freude seyn, Dinge entdeckt zu haben, die schon von den größten Männern zu ihrem Ruhme bekannt gemacht worden sind. Da ferner noch unzählig Vieles zu entdecken ist, und er unmöglich allein im Stande seyn kann, das alles aus der Dunkelheit hervorzuholen, so wird es ihn freuen, daß es Mehrere giebt, die zu diesem Geschäfte Fähigkeit besitzen, er wird an Allem, was Andre gefunden haben, oder noch finden werden, den freudigsten Antheil nehmen. Und wenn er es für Pflicht hält, Andern nützlich zu seyn, so wird er diese Pflicht vorzüglich dann ausüben, wenn sich Gelegenheit zeigt, andern Erfindern zu dienen: indem er andern dient, dient er sich selbst, so wie hinwiederum die vernünftigen Wahrheitsforscher, wenn sie auch durch-

aus keine andere Abficht hätten, als ſich ſelbſt nützlich zu werden, doch eben dadurch auch Andern nützen würden. Beydes fällt hier zuſammen, und keins iſt ohne das andre. Aus dieſer Gefinnung würde wahrer Seelen - Adel entſpringen: da wir im Gegentheile, wenn wir bloß unfern Vortheil auf den Antrieb unfrer Lei denſchaften, und neben der Wahrheit auch noch Ehre bey der Welt und dergleichen Zwecke ſuchen, andern durchaus ſchädlich werden. Der ächte Wahrheitsfreund wird endlich auch Andre wegen ihrer Entdeckungen nicht beneiden, denn ſie machen ihm ein Vergnügen, welches er ſonſt entbehrt hätte, und können ihm zu andern wichtigen Entdeckungen behülflich ſeyn. Wenn man alles, was ich hier gefagt habe, wohl überlegt, ſo kann man keinen Augenblick daran zweifeln, daß der Weiſe unendlich glücklicher iſt, als der Unwiſſende. Unwiſſende erlangen nie eine feſte Ruhe der Seele. Einmahl, weil ſie beynahe immer nur auf das allein merken, was ihnen fehlt: da ſie nun dieſes für ſo wichtig halten; ob es gleich gemeinlich nur vergänglich Gut iſt, und da ihnen natürlich in jeder Lage des Lebens

bens immer etwas fehlen muß, so finden sie häufig Veranlassung zur Unlust. Zweytens aber sehen sie nie oder selten auf das, was sie wirklich haben, und weil sie den Werth davon nicht kennen, so ist ihre etwanige Freude darüber kindisch und thöricht. Sie sind also in beyden Fällen, wenn sie etwas haben, oder nicht haben, niemahls wahrhaft glücklich. Der Weise hingegen achtet nicht auf das, was er nicht hat: denn er weiß, daß dies bey einem endlichen Wesen, auf welcher Stufe der Vollkommenheit es stehen mag, nicht anders seyn kann. Noch viel weniger wird er sich darüber betrüben, denn er weiß, daß es eben so thöricht wäre, als wenn er sich *darüber* betrüben wollte, daß die drey Winkel in einem Triangel nur zweyen, und nicht vielmehr drey rechten Winkeln gleich sind. Er richtet seine Gedanken auf das Gute und auf den Werth des Guten, welches er besitzt. Eine Betrachtung, die die reinste Frölichkeit in ihm wirken muß. Denn er findet hier

Erstens, daß der Weise einen viel freyern Geist, und unermesslich viel Kraft vor dem Unwissenden voraus hat: sowohl wegen  
sei-

feiner größern Einfichten, als auch wegen der unzähligen Hindernisse und Vorurtheile, von denen er, als ein Weiser, frey ist, und die bey Andern allen Fortschritt in der Erkenntniß der Wahrheit und alle Wirkfamkeit hindern: da er hingegen unzählige Entdeckungen machen kann, die Andre nur bewundern, nicht nachmachen können. Dazu kommt, daß er seine Versuche so einzurichten versteht, wie sie gemeinnützig werden können, statt daß Andre mit großem Aufwand von Zeit und Kosten ganz unnütze Dinge probiren, wenn sie nicht etwa das Glück haben, wie jener Hahn, eine Perle zu finden. Der Weise wird seine Leidenschaften leichter überwinden und sich eine größere Ruhe der Seele erwerben, da Leidenschaften immer aus falschen Voraussetzungen oder Vorurtheilen entstehen, und er sichs zum Geschäft macht, diese aufzufuchen und zu verdrängen. Und wenn auch andre sich bemühen, ihre Leidenschaften zu besiegen; so ist doch der Weg, den sie gehen, sehr mühsam, und, was das Schlimmste ist, immer ungewiß. Denn durch die Mittel, welche auf der Furcht vor Strafe, oder auf der Hofnung einer Belohnung beruhen,

hen, wird die wahre Ursache der Leidenschaften nicht weggeschafft: und da dieses nicht geschieht, so ist es kein Wunder, wenn sie bey Gelegenheit von jedem neuen Strome fortgerissen und verschlungen werden. Der Weg hingegen, den der Weise einschlägt, ist ungleich vorzüglicher; er ist leichter, denn der Weise kennt die wahre Quelle der Leidenschaften und verstopft sie; er ist sichrer, denn wenn einmahl die Wurzel derselben herausgerissen ist, so darf man nicht so sehr beforgen, daß sie bey der ersten besten Gelegenheit wieder ausbrechen werden. Endlich der Weise kann sich wegen seiner größern Einsicht weit leichter Gesundheit und Seelenruhe verschaffen, als andre, die durch ihre Handlungen beweisen, daß Thoren keine größere Strafe haben können, als ihre Thorheit, so wie jene hingegen durch die That erkennen, daß der Weise keinen bessern Trost habe, als die Weisheit.

Zweytens wird er inne werden, daß der Weise weniger Leiden hat, d. h. frey von unzähligen Wünschen, Sorgen und Bekümmernissen ist, womit sich andre aus Unwissenheit oder aus Vorurtheilen über das Vergangne,

gangne, Gegenwärtige und Künftige quälen. Was die Menschen am meisten beunruhigt und martert, ist gemeiniglich nur eingebildetes Uebel. Vieles, was uns in der Nacht schreckte, verwandelt der Tag in Lachen. Und wem nun das Vermögen zu Theil geworden ist, sein Gemüth von der Qual eitler Sorgen zu befreyen, wer das mit den gewöhnlichen Vorfällen des Lebens vergleicht, der wird erkennen, wie groß diese Glückseligkeit ist. Seine Gedanken werden gewiß dem gleichen, was Lucrez im Anfange des zweyten Buchs sagt:

Angenehm ist, vom Ufer herab die brausenden  
Wellen

Und die Noth und Gefahr des ringenden Schif-  
fers zu sehen,

Nicht, als freuten wir uns, wenn Andere neben  
uns leiden:

Aber, ein Uebel zu sehn, von dem wir selber  
befreyt sind,

Giebt uns frohes Gefühl u. s. w.

Drittens wird er finden, daß der Weise mehr Freuden, d. h. das Vermögen hat, tausend Freuden, die andern unbekannt bleiben, auch bey dem einsamsten Leben, in  
sich

sich zu erwecken, Freuden, die uns nie, wie etwa die sinnlichen, zum Ueberdrufs werden, die mit jeder neuen wichtigen Wahrheit zunehmen, und die er haben kann, so oft er überlegt, wie wichtig das ist, was er weifs, und wie wenige dazu gelangen. Er hat hier nicht nöthig, seinen Neigungen zu widerstehen, eine grosse Schwierigkeit bey moralischen Handlungen: ja er kann einer so edeln Neigung nicht genug nachhängen, weil alles, was zum Guten strebt, um so besser, je eifriger, ist, und weil die Freuden, die daraus fliessen, so ächt sind, dafs man kein Uebermaafs fürchten, keine traurige Störung, keinen Eckel beforgen darf. Wir können nichts Besseres, nichts Edleres thun, als uns mit der Erforschung der Wahrheit beschäftigen, und eine so vortrefliche Beschäftigung mufs die reinsten Freuden gewähren. Wir lernen ja Wahrheiten, die uns in den Finsternissen des Lebens, wo es so schwer ist, sicher einherzugehen, wie die hellsten Fackeln vorleuchten: Wahrheiten, ohne deren Erkenntnifs Andre so unsicher gehen, dafs ihre Handlungen, wenn sie ihnen auch noch so gut scheinen, dem  
Weifen



Weifen nur wie die schwankenden Schritte eines Tappenden oder Betrunknen vorkommen. Eine gebildete Vernunft macht endlich auch, daß wir die Freuden der Sinnlichkeit und der Tugend besser, als es sonst geschieht, empfinden, daß sie nie in Leid verkehrt werden, und zur Ruhe unserer Seele beytragen. Eine gebildete Vernunft giebt uns Regeln an die Hand, wie wir alle Freuden — der Sinnlichkeit, Tugend und Wahrheit — genüßen sollen, ohne daß sie uns schaden; sie lehrt uns nemlich, dieselben nur in so weit zu genüßen, als sie unsere Fortschritte in der Erkenntniß der Wahrheit befördern, und davon abzustehen, wenn sie der Ausbildung unsers Geistes schaden. Alle diese Betrachtungen überzeugen uns, daß nur aus der Erkenntniß der Wahrheit die wahre Tugend und aus dieser die vollkommene Ruhe der Seele entspringt, welche die Welt nicht kennt: oder, daß diese drey, Weisheit, Tugend und Seelenruhe in einem Menschen nur beyeinander und ungetrennt Statt finden, und daß in diesen drey Stücken zusammen, das höchste Gut besteht, was uns in diesem Leben auf dem natürlichen Wege zu

zu Theil werden kann. Wenn ich nun dieses Alles genau prüfe, so kann ich mir nichts denken, was uns mehr antreiben könnte, nach dem Besitze dieser ächten und von uns abhängenden Güther zu streben, nichts, was uns leichter und schneller dazu verhelfen könnte, als der Weg, auf dem wir alles Unangenehme von uns entfernen, und so nützliche Freuden erlangen können.

Genung, um zu zeigen, wie und auf welche Art ich die vornehmsten Gattungen von Freuden beobachtet, ihren Mißbrauch bemerkt, und ihren richtigen Gebrauch bestimmt habe, so daß ich leicht und ohne zu irren beurtheilen konnte, was mir unter allen das größte und dauerndste Vergnügen gemacht habe, und daß ich folglich behaupten kann: der beste Weg, den man in diesem Leben gehen kann, sey der Weg der eignen Entdeckung der Wahrheit.

---

## Z w e y t e r T h e i l .

*Beantwortung der Frage: Wie finden wir  
Wahrheit?*

Aber wie gelangen wir in den Besitz der Wahrheit? Es muß eine Wissenschaft geben, die uns dazu verhilft; diese Wissenschaft wird die allgemeinste und erste, die Quelle aller übrigen, der Weg zu allen seyn: von ihr wird erst der Werth der übrigen bestimmt: sie setzt uns in den Stand, unveränderliche, ewige Güther zu erlangen: sie erhebt uns über die Menschlichkeit und bringt uns in eine Gemeinschaft mit Gott, der Quelle aller Wahrheit.

Die Philofophen von gemeinem Schlage kennen und lehren sie nicht. Der Verfasser fand sie in der Mathematik vorgezeichnet, es ist die Erfindungskunst, die Algebra der Philofophie.

Er-

Erfter Abschnitt.

*Princip der menschlichen Gewisheit,  
Criterium der Wahrheit.*

Unser Bewußtseyn sagt uns: das wir einiges begreifen, einiges nicht begreifen. Dafs das Ganze gröffer sey, als seine Theile, begreifen wir; aber das das Ganze kleiner sey, als seine Theile, begreifen wir nicht. Jenes erklären wir für wahr, dieses für falsch. Jenes muß also begreiflich, dieses unbegreiflich seyn: jenes bejahen, dieses verneinen wir.

Der Satz: *Einiges ist begreiflich, einiges unbegreiflich*, ist der Grundsatz der menschlichen Gewisheit. In ihm sind alle die Principien, welche von Andern aufgestellt worden, enthalten. Denn was heißt z. B. der Satz: Aus Nichts wird Nichts, anders, als: aus etwas Unbegreiflichem kann etwas Unbegreifliches nicht hergeleitet werden? Oder wenn man sagt: Es ist unmöglich, das etwas zugleich sey und nicht sey, so sagt man im Grunde: Eine Sache kann nicht zugleich begreiflich und unbegreiflich seyn.

Aus dem angegebenen Satze folgt nothwendig, daß wir ein Vermögen haben, etwas zu begreifen, und das Gegentheil davon nicht zu begreifen. Dieses Vermögen nennen wir *Verstand*. Alle vernünftige Menschen haben ein solches Vermögen: denn alles, was bewiesen werden soll, wird entweder auf etwas Erkanntes oder Begreifliches, oder auf etwas Unmögliches oder Unbegreifliches zurückgeführt. Und da nun alle Menschen durch Beweise überzeugt werden, so müssen alle Menschen ein solches Vermögen haben. Außer dem Verstande aber giebt es noch andere Erkenntnisvermögen. Wir bekommen Vorstellungen, durch die äußern Sinne, und auch durch die innern, im letztern Falle, ohne daß ein äußeres Object gegeben ist. Alles das fassen wir unter der *Einbildungskraft* zusammen. Der Verstand hängt mehr von uns ab, durch den *Verstand begreifen* wir, die *Einbildungskraft* läßt uns bloß *wahrnehmen*: der Verstand ist *thätig*, die *Einbildungskraft leidend*.

Um alle Irrung zu vermeiden, muß man unterscheiden zwischen *etwas begreifen* und sich *von etwas einen Begriff machen*: das  
erlöre

heißt, *zwey Begriffe verbinden*. Was ich nicht begreifen kann, das kann ich mir auch nicht vorstellen (einbilden) z. B. dafs das Ganze kleiner sey, als seine Theile. Aber was ich mir vorstelle (einbilde, durch die Einbildungskraft wahrnehme) das kann ich begreifen, aber von einigem kann ich mir keinen Begriff machen, z. B. von der rothen Farbe. Daher kommt es, dafs alles Unbegreifliche stärker auf uns wirkt, weil wir es weder begreifen noch auch uns einbilden können, und dafs z. B. Beweise ad absurdum mehr ausrichten, als ostensive. Wir haben uns dabey sehr zu hüten, dafs wir nicht glauben, etwas zu begreifen, was wir uns eigentlich nur einbilden.

Aber woran erkenne ich, dafs ich wirklich etwas begriffen habe? Vorausgesetzt, dafs alle Menschen gleichen Verstand haben, wie oben bewiesen ist, so muß ich alles, was ich begreifen kann, auch andern verständigen Menschen begreiflich machen können, und, was mir unbegreiflich ist, muß es auch Andern seyn. Das beweisen die mathematischen Demonstrationen. Im Gegentheil aber ist es ausgemacht, dafs die Einbildungskraft nicht bey allen Menschen gleich sey, und dafs wir

F ;                      alle

also unfre Wahrnehmungen nicht immer andern mittheilen können. Wie könnten wir z. B. dem Blinden Vorstellungen von Farben beybringen? Hieraus fließt folgende Regel:

Wenn mir etwas bekannt ist, was dem andern unbekannt ist, und ich finde, daß ich in ihm dieselbe Erkenntniß, die ich davon habe, und so vollkommen, wie ich sie habe, durch bloße Worte hervorbringen kann: so kann ich gewiß seyn, daß ich die Sache mir nicht bloß einbilde, sondern sie begreife.

Wenn das nicht möglich ist: so kann ich sicher seyn, daß ich die Sache nicht begreife, sondern sie mir nur einbilde.

Wenn ich endlich finde, daß ich dem Andern nur Einiges von meiner Erkenntniß mittheilen kann, Einiges aber nicht: so kann ich daraus schliessen, daß ich nur jenes begreife, dieses aber mir einbilde.

Wer z. E. noch kein Feuer gesehen, und dessen Wirkung erfahren hat, dem kann ich mit allen möglichen Worten keine Kenntniß davon beybringen: eben weil Feuer kein  
Gegen-

Gegenstand des Verstandes, sondern der Einbildungskraft ist.

Alle Einwendungen, die man gegen das aufgestellte Princip der Gewifsheit machen könnte, kommen auf folgende vier Hauptpuncte hinaus.

1. Dieses Princip, wäre es auch noch so gewifs, ist doch von keinem Nutzen bey Erforschung der Wahrheit.
2. Es ist nicht das ächte Princip.
3. Es ist nicht unbezweifelt gewifs.
4. Andre haben bessere Principien aufgestellt.

1. *Dieses Princip ist ohne Nutzen bey Untersuchung der Wahrheit*: denn alles, was daraus abgeleitet wird, kann ja vielleicht nur in unsern Vorstellungen, nicht aber an sich wahr seyn.

Zugegeben, daß nach der Meynung der Sceptiker alle Dinge nur Schein sind: so gilt das Princip doch, um den dauernden Schein vom nicht dauernden zu unterscheiden, und der Nutzen desselben ist in diesem Falle eben so groß.

Ueberhaupt aber gehört die Frage: ob die Wahrheit in meiner Vorstellung auch der



Wahrheit der Gegenstände an sich entsprechen, nicht in die erste Philosophie. Sie gehört dahin, wo wir die Natur des Verstandes a priori untersuchen. Sie ist hier nicht nothwendig. Denn da mich mein Bewußtseyn lehrt, daß ich einiges begreife, einiges nicht: so kann ich auf dieses Factum ungestört fortbauen, ohne daß ich zu wissen brauche, wie die Dinge an sich beschaffen sind. Ich habe eine Hand, und kann sie eben so gut brauchen, ohne ihren innern Bau zu kennen, wie der beste Anatom, der diesen Bau kennt.

2. *Es ist nicht das ächte Princip.* Denn wenn das Kriterium des Wahren und Falschen in Begreiflichen und Unbegreiflichen läge, so würden doch die scharfsinnigsten und Geistreichsten Denker nicht so große Irrthümer gehegt haben. Solche Männer müssen doch wohl begriffen haben, besonders einfache Ideen, wie die Principien selbst sind. Aber wie uneinig sind sie alle unter einander!

Antwort: Nicht alle Irrthümer, die wir in Andrer Schriften finden, gehören auf die Rechnung der Verfasser, die meisten sind in unserm eignen Kopfe. Wir lesen oft nur, um zu tadeln und zu widerlegen, oder wir lesen

fen zu flüchtig, oder wir schieben den Worten des Verfassers unfre Begriffe unter. Auch sind die Irrthümer großer Männer niemahls so groß und abgeschmackt, wie sie Manchem scheinen, und in jedem Falle vernünftiger, als die Ideen des großen Haufens. Die Uneinigkeit unter den Denkern ist auch bey weitem so groß nicht, wie man sie macht. Hierzu kommt noch, daß allerdings große Genies sehr leicht irren können, weil wir, wie erwähnt, nicht bloß Verstand, sondern auch Einbildungskraft haben und folglich äußern Eindrücken unterworfen sind.

3. *Dieses Princip ist nicht ausgemacht gewiß:* denn es giebt doch unzählige Dinge, die wir nicht begreifen können, und die dennoch wahr sind, natürliche sowohl z. B. die Zahl der Sterne, als übernatürliche, alle Lehren der Offenbarung.

Antwort: Man vergeße nicht den Unterschied zwischen Begreifen und sich einen Begriff machen. — Was wir gar nicht begreifen können, das ist für uns unbekannt, und wir wissen also auch nicht, ob es falsch ist. — Uebernatürliche Dinge gehören zu dem, was wir mit dem Verstande nicht begreifen kön-

nen: sie können aber deswegen immer gewis seyn. — Endlich gilt der obige Grundsatz nur von einfachen oder solchen zusammengesetzten Begriffen, die in einfache aufgelöst werden können.

4. *Von andern sind bessere Principien aufgestellt worden.* Man muß solche Principien annehmen, an denen wir in keiner Rückficht zweifeln dürfen, wobey sich unser Bewußtseyn ohne Schwierigkeit beruhigt, oder, wovon man immer eine klare und deutliche Erkenntniß hat.

Antwort: Allerdings sind solche Principien Mittel zur Wahrheit. Aber woher sollen wir sie nehmen? — Und in der That nähern sich alle Systeme Anderer dem gegenwärtigen: man vergleiche, was die Cartesianer sagen.

## Zweyter Abschnitt.

*Wie können wir in der Erkenntniß der Wahrheit mit Sicherheit fortschreiten?*

Alle erste Begriffe mögen Definitionen heißen, die daraus hergeleiteten Eigenschaften  
*Axiome,*

*Axiome*, und die aus diesen abgeleitete Wahrheiten *Theoreme*.

I. Von Definitionen.

Definition ist das erste, was von einer Sache begriffen wird. Hierbey ist zu bemerken:

a. Wir können Definitionen machen, denn wir können beobachten, was an jeder Sache früher oder später begriffen wird, und was das allererste ist, das nemlich, vor dem sich nichts noch früheres begreifen läßt.

b. Jede Definition eines einzelnen Dinges muß die erste Entstehungsart desselben mit in sich schließen: denn diese ist das Erste bey jedem Dinge. Eine untrügliche Regel bey dem Erfinden und Beurtheilen der Definitionen. Wenn z. B. die Definition des Lachens gut seyn soll, so muß sie sogleich Lachen erregen. So ist Cartesius Definition von der Bewegung fehlerhaft, denn sie zeigt nicht die wahre Natur oder Entstehung der Bewegung. Denn wenn Bewegung nichts ist, als Entfernung eines Körpers von einem damit zusammenhängenden: würde daraus nicht folgen, daß beyde, der ruhende und der bewegte Körper sich bewegen? u. f. w.

c.

c. Wenn eine solche Definition gegeben ist, so findet über die Gewisheit des Definiti kein Zweifel mehr Statt. Denn was ich begriffen habe, an dessen Begreiflichkeit kann ich nicht mehr zweifeln: und wenn ich Jemandem die Entstehung einer Sache zeige, muß ihm auch die Möglichkeit derselben einleuchten. In der Definition eines Dinges muß die Wirkung desselben bestimmt seyn. Daher sind die Definitionen von der Tugend nicht weit her: denn wer erkennt daraus, daß Tugend das Vorzüglichste sey, daß sie glücklich mache u. s. w. Man sollte so definiren: Tugend ist wahre Vervollkommung oder Verbesserung unsrer Natur nach den Gesetzen der gefunden Vernunft.

Hieraus erhellt, daß die Forderung der gewöhnlichen Philosophen nicht von Belange sey: eine Definition müsse aus Gattung und Unterschied bestehen. Das alles ist in dem Begriffe der Entstehungsart mit enthalten. Auf dem richtigern Wege sind die, welche in die Definition die wirkende Ursache mit aufnehmen.

Wie soll man Definitionen finden?

Erste Regel:

Wenn

Wenn wir einen Gegenstand behandeln wollen, und nun alle Vorstellungen, die wir davon haben, durchlaufen, müssen wir keine speciell, sondern alle, so viel möglich, allgemein betrachten: dann auf die Acht haben, die uns verschiedentlich afficiren, und dabey so viele Gattungen festsetzen, als wir Verschiedenheiten bemerken, überall aber uns hüten, keine dieser Gattungen zu übersehen.

Jede dieser Gattungen müssen wir nun nach derselben Prozedur wieder betrachten: und alle neuen verschiednen Gattungen eben so behandeln.

Dieses Verfahren muß so lange fortgesetzt werden, bis wir auf solche Gattungen kommen, mit denen die übrigen Dinge nichts gemein, sondern die, jede ihre verschiedne Entstehungsart haben.

Gattungen der Dinge sind die, welche mehrere Dinge von verschiedner Entstehungsart aber gemeinschaftlicher Natur unter sich begreifen.

Unter Verschiedenheiten sind hier nicht sowohl äußere, als innere zu verstehen.

Wenn wir alle unfre Kenntnisse, die wir  
durch

durch Sehen, Lesen, Hören, erlangt haben, so auf einen Haufen zusammen tragen: so entsteht daraus ein verwirrtes Chaos. Laßt sie uns nun näher zerlegen: so werden wir folgende Verschiedenheiten darinn finden.

Einige davon haben mehr wahrnehmbare, als begreifliche Gegenstände: wir können sie *sinnliche*, *imaginable* Dinge, oder *Erscheinungen* nennen.

Andre sind von der Beschaffenheit, daß wir sie begreifen, auf mannigfaltige Art begreifen können; Figuren, Zahlen, u. d. *Rationale* oder *Mathematische* Objecte.

Noch andre lassen sich nur auf Eine fest bestimmte Art begreifen: sie sind gleichsam mit uns gebildet: Gegenstände dieser Art erkennen wir nur als existirend. *Reale* oder *Physische* Objecte.

Es giebt also dreyerley Objecte der Erkenntniß, und mithin auch dreyerley Wirkungen des Erkenntnißvermögens, Einbildungskraft, reine Vernunft und Verstand.

Was nun jene Objecte betrifft: so begreifen sie wieder mehrere Gattungen unter sich.

1. Die *sinnlichen*: dazu gehören

a. solche, wozu die Gegenwart äußerer Din-

Dinge erfordert wird: Gegenstände des Ge-  
sichts, Gehörs, Gefühls u. s. w. — *Emp-  
finden.*

b. solche, welche von jenen abgeleitet  
sind: Vorstellungen abwesender Gegenstände,  
Bilder. — *Einbilden.*

c. solche, die wir uns nicht gegenwärtig  
machen, und vorstellen können, ob wir sie  
gleich wahrnehmen, z. B. Schmerz, Freude,  
Hafs, Hunger u. dgl. — *Afficirtwerden.*

Mehr kann es deren nicht geben.

2. Die *rationalen*, oder *mathematischen*.  
Hier ist zu bemerken:

a. Sie sind entweder gleich oder ungleich,  
im letztern Falle entweder größer oder  
kleiner.

b. Das vollkommenste Beyspiel ist die grade  
Linie.

c. Die Kenntniß aller möglichen krummen  
Linien ist in der Mathematik der Weg, alles  
Unbekannte zu entdecken.

3. Die *physischen*.

Hier ist nur der allgemeine Unterschied  
der Körper zu bemerken, daß sie entweder  
ruhen oder sich bewegen.

Zwey-



### Zweyte Regel:

Wenn man Alles auf die letzten Gattungen zurückgeführt hat, so muß man diese in ihrer Ordnung betrachten, in jeder derselben die Dinge einzeln untersuchen, und auf das Gemeinschaftliche derselben Acht haben. Dieses Gemeinschaftliche giebt die Elemente der Definition.

Aus demselben also muß man die Definitionen bilden, so daß man einiges davon als fest, einiges als unbestimmt annimmt, und aus der richtigen Verbindung von beydem die Entstehung des Dinges ableitet.

Diese Elemente müssen auf alle mögliche Arten mit einander zusammen gestellt werden.

### Dritte Regel.

Haben wir eingesehen, wie erste Begriffe auf alle mögliche Art zu bilden sind: so müssen wir nun dieselben so ordnen, daß sie auf einander in der Zahlordnung folgen, nach welcher mehrere Elemente auf einander folgen sollen, oder je nachdem eines des andern Daseyn voraussetzt, und so, daß das Mögliche der erstern  
auch

auch hernach in den letztern angetroffen werde.

Damit muß man so lange fortfahren, bis sich der Fortgang derselben ins Unendliche zeigt.

Man muß dabey durch Beweise des Unmöglichen zeigen, daß mehrere oder von diesen verschiedene Begriffe sich nicht bilden lassen.

## II. Von Axiomen.

Axiome sind, aus Definitionen abgeleitete Wahrheiten.

1. Sie hängen also von Definitionen ab, und man muß sie nach diesen prüfen.

2. Es ist unrichtig, wenn man sagt, sie seyen allgemein verständliche Wahrheiten: man lernt dadurch auch immer nicht, wie man Axiome finden kann.

3. Man darf keine Axiome aufnehmen, als die aus einer Definition abgeleitet, und zu irgend einer Untersuchung nothwendig sind.

## III. Theoreme.

Aus der Verbindung mehrerer Definitionen entstehen neue Wahrheiten, und diese heißen

5. Stück.

G

Theo-

Theoreme. Einige sind ganz allgemein, andre speciell. Die speciellen Fälle oder Folgerungen der Theoreme mögen Corollaria heißen.

Ueber Probleme: ganz mathematisch.

### Dritter Abschnitt.

*Wie können wir die Hindernisse bey Untersuchung der Wahrheit besiegen?*

Die vornehmsten Hindernisse bey Erforschung der Wahrheit sind *Irrthümer*. Sie haben ihren Ursprung in der Einbildungskraft, und entstehen auf folgende Art. Alle äußere Eindrücke machen, daß wir entweder Dinge als verschieden betrachten, die es sind; oder als verschieden, wenn sie es nicht sind; oder als einerley, wenn sie verschieden sind. In den letztern beyden Fällen entsteht Irrthum: und dieser Irrthum findet bey sinnlichen, mathematischen und physischen Erkenntnissen Statt.

Mittel dagegen:

1. Anwendung des Verstandes, Untersuchung der Sache von vorn an, Rückgang auf das erste Princip der Gewißheit.

2. Da-

2. Dabey können wir uns der geregelten Einbildungskraft mit bedienen, wenn wir

- a. verschiedene Ausdrücke für die verschiedenen Begriffe brauchen,
- b. die verschiedenen Begriffe durch Charactere z. B. Buchstaben bezeichnen,
- c. oder Maschinen anwenden, wie z. B. Leibnitzens arithmetische Maschine.

3. Ein gutes Mittel sind Erfahrungen, Experimente.

Ein anderes Hinderniß entsteht daraus, *dafs wir das Bekannte gewöhnlich nicht sehr achten* und folglich nicht aufmerksam darüber nachdenken.

Mittel dagegen:

1. Auffuchung des Allgemeinen in unsern Kenntnissen.

2. Häufige Versuche, aus denselben neue Wahrheiten abzuleiten.

3. Eine gründliche und wissenschaftliche Erkenntniß von dem, was uns am häufigsten vorkommt.

Ein drittes Hinderniß verursacht das beständige *Fragen nach dem augenblicklichen Nutzen* einer Kenntniß, und die Gleichgültigkeit gegen diejenigen, die nicht so gleich als

nützlich erscheinen, die nicht de pane lucrando find.

1. Wir sollen Wahrheit um ihrer selbst willen suchen, und jede Wahrheit ist durch sich selbst nützlich.

2. Es ist Pflicht, aus minder nützlich scheinenden solche zu entwickeln, die wahrhaft nützlich find.

3. Wir wissen auch nicht immer, wozu eine Wahrheit nützlich seyn kann. Zeigt dem Unwissenden eine Magnetnadel, welchen Nutzen wird er wohl davon erwarten? — Aus den geringsten Beobachtungen sind oft die gemeinnützigsten Erfindungen entstanden.

Auch *üble Laune* gehört zu diesen Hindernissen: wir sind nicht immer zur Untersuchung der Wahrheit aufgelegt.

1. Es ist aber möglich, sich eine beständige gute Laune zu verschaffen. Die Ursachen der üblen Laune sind meistens nur äußere, und diese können wir in unsre Gewalt bekommen.

2. Das beste Gegenmittel ist gute Methode: durch sie können wir Fortschritte machen, selbst wenn wir nicht aufgelegt sind.

3. Wir müssen unsre Erfahrung zu Rathe ziehen.



fen, und vervielfältigt die Gegenstände zu sehr.

2. Die wahre Methode ist von großem Nutzen. Denn sie reducirt alles auf einfache Grundsätze, und erleichtert also die Uebersicht.

3. Man muß seine Einbildungskraft, so viel es sich thun läßt, ausbreiten, und seine Gedanken fixiren durchs Niederschreiben, (hier giebt der Verfasser eine treffliche Anweisung zum schriftlichen Denken) und durch die Lectüre anderer Werke. Ueberhaupt aber muß die Einbildungskraft schon in der Erziehung richtig geleitet werden. (Hier folgen goldne Worte über Erziehung und Unterricht, die einen ganz besondern Commentar verdienen. Ueberaus philosophisch und tiefgedacht ist, was der Verfasser über das Sprachen - Studium sagt. Pädagogen, hier ist Beute zu machen!)

Das sechste Hinderniß ist *Mangel an Zeit, Gelegenheit und äußerer Unterstützung.*

1. Man muß seiner Neigung im Studiren folgen: diese überwindet die größten Schwierigkeiten.

2.





nert uns an unfre Abhängigkeit von Gott, lehrt uns die Gewifsheit einer Vorfehung, zeigt uns Gottes Dafeyn und Eigenschaften, und giebt uns die Hofnung einer ewigen Fortdauer. \*) 5. Sie ift am fruchtbarften, und eine nie verfiegende Quelle von Entdeckungen.

---

Wolff hatte dieses Werk fchon früh zu ftudieren angefangen, und mit Anmerkungen verfehen, die den völligen Beyfall des Verfaßers fanden. Aus dem zweyten Theile hatte er fich einen Auszug gemacht, über welchen er academifche Vorlefungen hielt. Von jenen und diefem ift, fo viel ich weiß, nichts erhalten worden.

Sicht-

\*) In den kurzen Bemerkungen, die der Verfaßer über diefen Punct mittheilt, wird der aufmerkfame Lefer die Urfachen wenigftens von weitem fchimmern fehen, warum Tsch. Spinoza'n nicht für einen Atheiften erklärte, fondern feine Theologie fogar für gründlicher und ftärker hielt, als die Cartefifche. S. *Gottfched* in der *Lobfchrift auf Wolff*. S. 18.

Sichtbar ist der Geist der Gründlichkeit und mathematischen Methode, der in Tschirnhausen lebt, durch dieses eifrige Studium in Wolff übergegangen. Besonders entlehnte und verarbeitete er den Vorschlag, welchen Tschirnhausen that, die synthetische Methode, mehr, als es sonst geschehen war, mit der analytischen zu verbinden: mehrere wollen behaupten, dafs Wolff hierinn zu weit gegangen sey. Die genaue Verbindung, in welche Tschirnhausen alles, was wir philosophische Wissenschaften nennen, durch die Idee eines höchsten Guts zusammenstellte, veranlaßte Wolff zuerst, über ein zusammenhängendes System der gesammten Philosophie zu denken, und die Disciplinen nach allgemeinen Grundsätzen einander unterzuordnen. Wenn er Leibnizen in Rücksicht des Materiale viel verdankte: so verdankt er eben so viel der Medicina Mentis in Betreff der Form.

Auch Wolff geht, wie Tschirnhausen, von dem Factum des Bewußtseyns aus, aber er vermifste bald eine bestimmtere Erklärung dessen, was der Letztre unter dem Begreifen und Nichtbegreifen verstehen wollte, und schob diesen Wörtern die Ausdrücke Möglich

G 5 und

und Unmöglich, Gedenkbar und Nichtgedenkbar unter. Tschirnhausen drang überall, durch die Mathematik veranlaßt, auf sogenannte Sacherklärungen: Wolff gieng tiefer, und fand, daß sie in der Philosophie nicht so leicht zu geben und allenfalls durch Worterklärungen zu ersetzen wären. Tschirnhausen hatte nicht deutlich genug gezeigt, was Arten und Gattungen wären, und wie man aus den Begriffen jener die Begriffe von diesen, und eben so aus beyden die Begriffe andrer Arten und Gattungen finden könne; seine Anleitung, Definitionen zu finden, war bey weitem nicht deutlich und bestimmt genug, und auf philosophische Gegenstände nicht anwendbar; Wolff bemühte sich, diesem Mangel abzuhelfen. Tschirnhausen hatte überhaupt die mathematischen Erkenntnisse nicht sorgfältig genug von den philosophischen unterschieden, und sich für die letztern keine besondere Wissenschaft gedacht: er erklärte sich gegen die Scholastische Ontologie und alle Syllogistik, die er für völlig unnütz erklärte. In allem diesem wich Wolff von seinen Ideen ganz ab, und rettete die Ehre der Philosophie, Logik und Metaphysik.

Wahr-

Wahrscheinlich hatte Wolff durch das Studium des Tschirnhauenschen Werks auch eine gewisse Zuversicht und Dreustigkeit sich zu eigen gemacht, die ihm so oft übel ge- deutet und für dogmatischen Stolz ausgelegt worden ist.

In jedem Falle kann man sagen, daß an den großen Verdiensten Wolffs um die Auf- stellung eines philosophischen Systems und um die Beförderung der Wissenschaft Tschirnhau- sen durch mittelbaren und unmittelbaren An- stoß sich einen Theil mit allem Rechte zu- eignen kann.

F.

---

Z U R

Z U R  
GESCHICHTE DER MATHEMATISCHEN  
METHODE IN DER DEUTSCHEN  
PHILOSOPHIE. \*)

---

**W**olff, der die mathematische Lehrart unter uns am meisten in Ansehen gebracht hat, und sie nicht nur in der Philosophie anwendete, sondern

- \*) Auf Veranlassung dessen, was Kant gegen den Gebrauch der mathematischen Methode in der Philosophie erinnert, sammelte ich mir einige Notizen und Urtheile anderer Philosophen über dieselbe. Dieses Collectaneum ist es, was ich hier gebe. Vielleicht kann es einigen jüngern Freunden der Philosophie nützlich seyn, um die Streitigkeit darüber besser zu verstehen.

dern für alle Wissenschaften brauchbar fand, beruft sich in der Vorrede zu seiner Abhandlung \*) auf den von *Tschirnhausen*, und dessen Erklärung und Anwendung dieser Lehrart. Was *Tschirnhausen* in seiner *Medicina mentis* davon beybringt, ist ziemlich deutlich und bestimmt: und man sieht, wenn man sein Werk durchgeht, überall den Gang des Mathematikers.\*\*)

Wolff

\*) *Kurzer Unterricht von der mathematischen Methode*. Vor seinen *Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften*. Vergl. die Vorrede zu seiner deutschen *Logik* — Wenn man weiter zurück gehen will, findet man allerdings schon Spuren dieser Methode in der Philosophie bey *Pythagoras* und *Plato*. Aber man muß hier das Wort *Methode* nicht im *strengen Sinne* nehmen. *Pythagoras* machte von der *Mathematik* nicht *logischen*, sondern *methaphysischen* Gebrauch. Auch *Des Cartes*, *Spinoza*, *Leibnitz*, *Newton* kommen in *Betrachtung*. *Rüdiger* rühmte sich einer Methode, die eine *Nachahmung* der mathematischen seyn sollte.

\*\*) S. 128. erklärt er sich über den Werth der synthetischen Methode, die er jedoch mit der analytischen, seinem Vorgange gemäß, verbunden wissen will.

Wolff selbst hatte die Idee, diese Methode auch auf die Theologie anzuwenden. Einer seiner Anhänger *Croon* versuchte es schon 1730 in seiner Abhandlung *de pietate christiana*, aber die Theologische Facultät regte sich dagegen. Auch *Pfaff* 1736 machte gegen diese Anwendung erhebliche Instanzen. Ein gewisser *Kelsch* (*de utilitate methodi math. in docenda iuventute* Altd. 1735.) empfahl sie bey dem Unterrichte der Jugend, und zog sich eben so viele Spöttereyen zu, wie neuere Pädagogen durch ihre (alten) Verfinlichungs-Methoden. *Stellwaag* wendete sie auf die hebräische Sprache an, (dessen *Meditatio critico-philosophica*. Ien. 1734.) mehrere Juristen auf die Rechtsgelehrsamkeit. Die Vertheidigungen derselben von *Feuerlin* (Altd. 1726) und *Hagen* (*Medit. phil. de m. m.* Norimb. 1734 *cum praef. Wolfii*) und einigen andern, enthalten nichts mehr, als was Wolff selbst vortragen hatte.

Den scharffsinnigsten Gegner fand sie damals an *Poppo*, (*Spinozismus detectus* oder vernünftige Gedanken vom Unterschiede der philosophischen und mathem. Methode. Weimar 1721.) gegen welchen *Wasser* eine Apologie

gie derselben (Iena 1723.) schrieb: verschiedene Satyren nicht zu gedenken.

Bis auf *Crufius* finde ich nichts Neues und Erhebliches über ihre Anwendung. Unter Philosophie im weitesten Sinne begreift zwar *Crufius* auch die Mathematik, aber Philosophie im engern Verstande unterscheidet er sorgfältig von der letztern, vor allen in Rückficht der Methode. Die Mathematik, sagt er, \*) kann 1) versichert seyn, daß alle wahrgenommene Qualitäten eines Größenwesens demselben wesentlich sind, nur den Umfang ausgenommen. Denn weil sie die Größen nur als Größen betrachtet: so werden ihre Objecte so einfach, daß keine andern Accidenzen des Wesens als magnitudo (Umfang) möglich sind; und durch das Hinzuthun oder Hinzunehmen einer jeden Qualität entsteht ein neues Wesen, oder es wird ein neues vorausgesetzt; welches in der Philosophie ganz anders ist. Deswegen kann sie 2) auch von einem einzigen Exempel des Definiti die Definition abstrahiren, welches bey andern Objecten ordent-

\*) Weg zur Gewißheit. Vorbericht §. 10.



ordentlicher Weise nicht angehet, und wo es angehen soll, keine besondern Restrictionen erfordert. Daher giebt auch 3) in der Mathematik eine jedwede mögliche Entstehungsart einer Gröſſe eine Definition derselben, und die Definitionen, welche von der möglichen Entstehungsart hergenommen sind, sind daselbst die vollkommensten; welches man in der Philosophie nicht zulassen kann. 4) Die moralische Betrachtung des Endzweckes, ja aller wirkenden Ursachen hat in der Natur der Gröſſenwesen, wie sie in der Mathematik betrachtet werden, keinen Einfluss, und wird also daselbst nicht in Erwägung gezogen. In der Philosophie aber hängt in den meisten Fällen das Wesen der Dinge davon ab. 5) Die Mathematik braucht gar selten Divisionen in Species. Denn eines Theils sind ihre Objecte gemeiniglich zu einfach dazu; und wo sich auch Divisionen anbringen lassen, so ist den Mathematikern doch deswegen nicht viel daran gelegen, weil sie, wenigstens nach der eingeführten Lehrart, sich der disiunctiven Schlüsse gar selten bedienen, und sie auch da, wo sie sich derselben bedienen, nicht unentbehrlich sind. Ferner 6) geht die Mathematik

tik allezeit den Weg der Demonstration, so lange sie rein ist, und zwar, weil sie aus definirten möglichen Größenwesen die Eigenschaften und Verhältnisse derselben herausbringt; so schließet sie aus nothwendigen Principien nothwendige Folgerungen, und es ist ein Fehler darinn, wenn es nicht also zugeht. In der Philosophie aber würde man sich sehr irren, wenn man glauben wollte, daß man es eben so machen müßte, oder auch nur, daß es der Vollkommenheit der Philosophie zuträglich seyn würde, wenn man es allezeit so machen könnte. Ueber dieses 7) hat die reine Mathesis nirgends ein andres Princip, als den bloßen Satz vom Widerspruche nöthig. Denn dasjenige, was sie betrachtet, sind entweder Existential-Abstracta, oder Principiata, welche von principiis existentialiter determinantibus abhängen. Diese müssen nothwendig aus den definirten Größenwesen durch den bloßen Satz vom Widerspruche begreiflich seyn. In der Philosophie im engern Verstande aber muß man auch noch andre hinzunehmen, wenn z. E. thätige Ursachen oder äußerliche Abstracta zu untersuchen sind. 8) Diejenigen Sätze in der Mathematik, da

5. Stück. H eine

eine Größe durch die andere bestimmt wird, lassen sich alle universaliter umkehren; dagegen in der Philosophie die universalen bejahenden Sätze nicht so umgekehrt werden dürfen. Nächst diesen Conversionen bedient man sich 9) in der Mathematik fast lauter subsumptivischer Schlüsse, oder eigentlich so genannter Syllogismen. Der menschliche Verstand macht aber auch noch andre Schlüsse, welche in der Philosophie unentbehrlich sind. — Wer diese Unterschiede wohl überlegt, der wird begreifen, warum die Philosophie außer dem Nutzen, den sie in einigen Stücken gezogen hat, in andern auch wieder Schaden dadurch gelitten habe, nachdem einige berühmte Männer dem hin und wieder eingrisenen Gewäfche in der Philosophie dadurch abzuhelfen gedacht haben, daß sie sich in derselben der mathematischen Lehrart haben bedienen wollen, dabey sie aber auf die unterschiedne Natur beyder Wissenschaften nicht allezeit aufmerksam genug gewesen sind.

Schon im Jahre 1763 erklärte sich *Kant* sehr

sehr bestimmt darüber. \*) In der Vorrede seines *Verfuchs den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, sagt er: der Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, bestehet entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie. Man sieht nicht, dafs der erstere bis daher von einigem Nutzen gewesen sey, so grossen Vortheil man sich auch anfänglich davon versprach; und es sind auch allmählig die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philosophischen Sätze aus Eifersucht gegen die Geometrie ausschmückte, weil man bescheidenlich einfah, dafs es nicht wohl'stehe, in mittelmässigen Umständen trotziger zu thun, und das beschwerliche non liquet allem diesem Gepränge keinesweges weichen wollte.

Eine besondre Anwendung der mathematischen Methode machte *Lambert* in seinem

1764

\*) Zu vergleichen ist seine Schrift über die *Evidenz*, 1764. 4.

1764 erschienenen *Organon*, und der darauf gefolgt Architectonik. \*)

Um dieselbe Zeit erklärte sich *Bafedow* sehr heftig dagegen, in seiner *Philalethie* 2 B. §. 178 f. Dieses Werk wird jetzt zu wenig gelesen, als das ich es für unnütz halten sollte, die Stelle ausführlich abzuschreiben.

Die mathematische Lehrart besteht darinn, das man den Universalbegriff von derjenigen Gattung, von der man reden oder denken will, gemeiniglich in einer Definition festsetzet; hierauf durch Grundsätze von derselben Sache zu urtheilen fortfährt. Diese Grundsätze sind entweder unmittelbare Folgerungen aus der gesetzten Definition, oder andere, welche man mit der Definition und ihren Theilen zugleich zugeben mus. Wenn die mathematische Lehrart ganz rein ist, so werden unter die Grundsätze die allgemeinen Erfahrungen nicht mitgerechnet. Diese Arbeit, Definitionen und Grundsätze zu machen, wieder-

\*) Vergl. Eberhard s Geschichte der Philosophie in Deutschland, 1 Th. S. 292. f.

derholet man auch bey andern Gegenständen so lange, bis man alle diejenigen Sätze hat, welche zum Beweise eines Hauptsatzes gehören, den man deswegen so nennt, weil er entweder wegen seines zusammengesetzten Beweises, oder da er hernach zum Beweise anderer Sätze häufig gebraucht werden soll, sehr zu merken ist. Einen solchen Hauptsatz drückt man alsdann unter diesem Namen aus, mit irgend einer Anführung oder Erinnerung der beweisenden Sätze, die vorher schon als wahr angenommen sind. Sobald der Hauptsatz bewiesen ist, braucht man ihn so gut als einen Grundsatz, um abermals Folgen daraus zu ziehen, oder ihn nebst Hülfe anderer Erkenntnisse, zum Beweise folgender Hauptsätze anzuwenden. Ist nun der Hauptsatz ein Zweck, der durch gewisse Mittel erfüllt werden muß; so nennt man den Ausdruck des Zwecks ein Problem, oder eine Aufgabe. Z. E. Wie wird der Inhalt eines Cylinders gemessen? Die Anführung der Mittel heißt alsdann die Auflösung, worauf die Demonstration folget, daß dieses die rechten Mittel sind, welches man durch Anführung der beweisenden Sätze zu erkennen giebt. Hin und wie-

der setzt man Anmerkungen, die entweder den Mißverstand verhüten, oder die Historie der Sätze enthalten, oder den Nutzen derselben zeigen, oder in andern gelegentlichen Reflexionen bestehen. Dieses ist die so berühmte mathematische Methode, welche gemeinlich in der synthetischen Lehrart ausgeübt wird. Sie hat etwas mit allen guten Beweisarten gemein; sie hat aber auch etwas ganz besonderes. Das gemeinschaftliche ist dieses, daß kein zur Ueberzeugung gehöriger Satz ausgelassen, und also im nöthigen Falle die beweisenden Sätze so oft wiederholet werden, als man neue Folgerungen daraus herleitet. Aber es ist nicht allen guten Lehrarten gemein, sondern ihr eigenthümlich, erstlich, daß sie fast immer der Definitionen bedarf, daß sie einen Namen nur einer einzigen Sache, einer einzigen Gattung widmet, und nicht unter demselben Namen von andern Dingen redet, die gleichfalls nach dem Sprachgebrauch diesen Namen führen. Denn da in der reinen Mathematik die Gattungen der Dinge allesammt feststehend und nicht schwankend sind; so ist es ihren Lehrern leicht, die Bedeutung der Namen so festzusetzen, daß sie denselben Namen nicht

zu andern Dingen widmen dürfen, als sie einmal dabey denken; und dafs es ihnen nicht nöthig ist, dem Namen eine zweifelhafte Bedeutung zu geben, das ist, bald solche, bald andre Gegenstände der Gedanken damit zu bezeichnen. Diese Nothwendigkeit kömmt aber in den andern Wissenschaften häufig vor, wo die Gegenstände schwankend sind und also auch die Namen keine feststehende Bedeutung haben; und worinnen über die Beschaffenheit der Gegenstände bald so bald anders geurtheilet wird. Denn hieraus folgt, dafs man in diesen andern Wissenschaften unter demselben Namen, bald mehr, bald weniger, bald andre Dinge versteht. Läßt man sich nun durch die mathematische Methode verleiten, von den Wörtern nur eine einzige Definition zu geben, wie z. E. von dem Worte Seele; und bauet man nur auf diese Definition weiter fort, so verurthacht man sich und andern oftmals dadurch einen dreyfachen Schaden. Der erste besteht darinn, dafs wenn wir unglücklicher Weise den Namen der in der Natur wirklichen Gegenstände wider den allgemeinen Sprachgebrauch definirt haben, wir selbst und andre



leicht verführt werden, dasjenige, was auf eine erweisliche Art von den definitionmäßigen Gegenständen als wahr oder vermuthlich gilt, hernach auch von denenjenigen gelten zu lassen, die in einer andern nicht deutlich gedachten Bedeutung nach dem Sprachgebrauche diesen Namen führen. Ich will ein Exempel gehen. Gesetzt, man definirt eine Pflicht, das sie sey eine Handlung, wozu uns das Bewusstseyn unserer Dependenz von einem Oberherrn die Bewegungsgründe giebt. Es ist bekannt, das viele Menschen dieses Wort auch anders verstehen und solche Pflichten glauben, die auch ohne Dependenz, oder ohne Bewusstseyn derselben zu den Pflichten gehörten. Baut man nun mit mathematischer Ueberzeugung auf die obige Definition, so wird man viele Unwahrheiten erweisen können, z. E. das ein jeder, der weis, das er Pflichten habe, auch eine Dependenz erkenne, ja wohl gar natürlicher Weise einen unsichtbaren Richter glaube. Hierzu kömmt der zweite Schade. Nehmlich wenn man im Definiren die Mode der Mathematiker beobachtet, so bekümmert man sich oft nicht um die Untersuchung derjenigen Gegenstände, wel-

welche hie und da mit verschiedenen Beschaffenheiten gedacht, aber allefammt mit keinem andern Namen belegt werden, als mit diesem, dem man in der Definition eine feststehende Bedeutung gegeben hat. Diese verfäulchten Untersuchungen sind aber oft sehr wichtig, und wichtiger, als die, welche man anstellt. Z. E. ist es nicht wichtig, zu untersuchen, auf welche Art zu einem Begriffe von ihren Pflichten auch solche Leute kommen, welche dabey keine Dependenz zu glauben entweder vorgeben, oder vielleicht mit Kenntniß ihrer selbst und mit Aufrichtigkeit behaupten? Wenn aber ein scientivischer Systematiker auf seine einmal gegebene Definition seine Aufmerksamkeit fest richtet, so denkt er fast gar nicht an diese Untersuchung. Man kann noch den dritten Schaden hinzufügen, welchen man durch die affektirte Nachahmung der Mathematiker im Definiren stiftet. Es giebt nemlich tausend Dinge, davon die Idee nur die einfache, nicht die durchdringende Deutlichkeit leidet. Lassen sich diese definiren? Z. E. Lust, Schmerz, Idee, Beyfall, Vermuthung, Zweifel, Begehren, Verabscheuen, Dauer, Raum, Gleichheit,

heit, Aehnlichkeit, Körper, Nähe, Entfernung, Vorhergeben, Nachfolgen, Ruhe, Bewegung, Einheit, unser Ich, oder die Seele, u. a. m. In welche langweilige und oftmals schwere Wortspiele muß man nicht verfallen, wenn man solche Begriffe definiren will? Von solchen schweren und überflüssigen Wortspielen sind so gar einige Sätze nicht frey, welche in der reinen Mathematik vorkommen pflegen und daselbst Definitionen heißen. Es giebt ferner erstaunlich viele Namen, deren Bedeutung zu schwankend ist, um festgesetzt zu werden, oder die das Publicum mit klarem und deutlichem Begriffe, nach dem Zwecke des Vortrags, gut genug versteht, und davon die Definitionen alsdann ganz überflüssig sind. Z. E. Wird ein Prediger nicht gut genug verstanden, wenn er von freyen Handlungen, von Obrigkeit und Unterthanen, von Ursache und Wirkung, von Bewegungsgrund und Hinderniß, von Versprechen und Zeugnissen redet? Ist es nicht in den meisten Fällen lächerlich, wenn er seinen Vortrag mit den Worten anfängt: Ich will euch anfangs richtige Begriffe von diesen Dingen machen. Eine Obrigkeit ist u. s. w.?

f. w.? Ich kenne einen Catecheten, der fragte einen Knaben: Was ist der Zustand? Der Knabe war so klug, nicht zu antworten. Da kam endlich die Weisheit des Lehrers hervor: Ein Zustand ist eine wirkliche Bestimmung des verschiedentlich Bestimmlichen in einer Sache. Ist das nicht sehr scientivisch und zugleich lächerlich? Zu solchen Fehlern verleitet uns die affektirte Nachahmung der Mathematiker im Definiren.

Zweytens, leidet die Mathematik keine Beweise aus der Analogie, besonders, wenn sie nicht allgemeine Erfahrungen sind. Von dem Zusammensetzen des Beweises aus vielen wahrscheinlichen Gründen, von dem Argumente aus der Sicherheit oder Zweckmäßigkeit des Denkens, von Collisionen der Beweise, von nützlichen Wahrscheinlichkeiten, von Ausnahmen aus den ordentlichen Wahrheiten in einem außerordentlichen Zustande, ist dafelbst gar nicht die Rede. Alles ist vielmehr gleich anfangs gewiß, und zwar auf die seltene Art; auf Ausnahmen darf man gar nicht denken. Läßt sich diese Denkart in unfern andern Erkenntnissen auch ausüben? So bald wir die Sittenlehre, die Theologie,

logie, die Logik, die Rechtsgelehrsamkeit, die Arzneykunst, die Staatswissenschaft, die Critik, und die Regeln der schönen Wissenschaften und Künste, in diese mathematische Lehrart einkleiden: so philosophiren wir nicht mehr, sondern wir phantaziren, und zwar zum grossen Schaden der menschlichen Vernunft und Glückseligkeit. Wie muß man alsdann die Analogie nicht verstecken, damit sie nicht Analogie scheine? Wie muß man zu diesem Endzwecke nicht mit den Worten spielen, damit die Sätze ein demonstrationmäßiges Ansehn bekommen? Ich will hier die Worte anführen, womit in dieser Absicht am meisten gespielt wird. Z. E. Nichts, Etwas, Möglich, Unmöglich, Nothwendig, Veränderlich, Unveränderlich, Wesen, Grund, Einfach, Zusammengesetzt, Zwang, Freyheit, Uebereinstimmung, unendliche Vollkommenheit, Heiligkeit, Weisheit Gottes, wahre und nicht wahre Verbindlichkeit u. a. m. Ich sage, man spielt mit diesen Worten, 1.) durch falsche und überflüssige Definitionen; 2.) durch den Mißbrauch ihrer Zweydeutigkeit; 3.) durch das ewige Beweisen eines gleichgültigen Satzes aus dem

dem andern, worinnen diese Wörter oder gleichgültige vorkommen. Wenn dieses Spiewerk nicht wäre, sollte man denn in Ontologien wohl so viel, als man gemeinlich in besondern Hauptstücken sagt, zu sagen haben, vom Möglichen, vom zureichenden Grunde, vom Dinge überhaupt, von der Einheit der Dinge, von der Ordnung überhaupt, von der Wahrheit aller möglichen Dinge, von Realitäten und Verneinungen, von der Vollkommenheit aller möglichen Dinge, von dem Nothwendigen und Zufälligen?

Mit welcher Heftigkeit gegen diese Methode, wie gegen Wolff überhaupt, *Hifsmann* losfuhr, ist bekannt.

Ein sehr gemäßigtes Urtheil ist es, welches *Büsch* in seiner Encyclopädie darüber fällt. Man muß eingestehen, sagt er S. 223.

1) daß diese Methode in ihrer Anwendung auf die Philosophie uns die Prüfung der Wahrheit und die Vergleichung der zum Grunde gelegten Begriffe mit ihren Folgen viel leichter mache, als wenn eben dieselben Sätze in einem unordentlichen Raifonnement vgetragen werden. Wenn wir so viel aus der  
Wolff.

Wolffischen Schule behalten, daß ein jeder angehender Philosoph angeführt wird, dieselbe als einen Proberstein der ihm wahrscheinlich vorkommenden, oder von andern als wahr behaupteten Sätze anzuwenden, so gewinnt die Philosophie gewiß fortdauernd sehr viel dabey; aber man hätte es sich nie einfallen lassen sollen, alles, was zur Philosophie gehört, das Gewisse und Ungewisse, Hauptwahrheiten und ihre entferntesten Folgen, in dieser Form vortragen zu wollen.

2) Daß in keiner Schule die Philosophie und ihre einzelnen Disciplinen in solcher Vollständigkeit vorgetragen sind, und daß auch in keiner die Disciplinen so richtig unterschieden und den speciellern durch allgemeinere untergebauet sind — als in der Wolffischen. (Folge der Methode.)

Viel gute Ideen enthalten die *Gedanken über die Lehrmethoden in der Philosophie*, von K. F. von Irwing. Berlin 1773.

Das Schicksal der Philosophie in Deutschland wollte, daß nicht nur die mathematische Methode, sondern mit ihr auch ein großer Theil der Gründlichkeit in dieser Wissenschaft verlohren gieng, so daß mehrere  
Freun-

Freunde Wolffs angelegentlich das Studium der Mathematik und ihre Verbindung mit der Philosophie empfohlen.

Es geschah also nicht sowohl, um einem herrschenden Fehler der Zeit vorzubeugen, sondern es gehörte mit in den ganzen Plan einer Kritik der Vernunft überhaupt, wenn Kant die Unstatthaftigkeit der mathematischen Methode in der Philosophie ausführlich darthat.

Nur wenige Gegner der Kritik haben sich ganz laut gegen diesen Punct erklärt, die meisten Freunde derselben haben bloß Kants Worten nachgebethet, vielleicht, weil es auch heute der Fall ist, der es sonst war, daß wenige Philosophen zugleich Mathematiker sind. Indessen ist es von einigen Freunden der mathematischen Methode der Kritik zum Fehler gerechnet worden, daß sie nicht in der gedachten Lehrart vorgetragen ist, und daß sie eben darum einer genauern Prüfung sich entziehe. Dieser Vorwurf ist um so leerer, da es dem Wesen einer Kritik widerspricht, dogmatifiren zu wollen. Oder was ist damit für die Wahrheit der critischen Philosophie gewonnen, wenn sie in jener Methode vorgetragen wird? Höchstens würde sie  
die



die Mängel, wenn sie deren hat, unter dem Anschein der Methode besser verstecken können.

Ich will hier einen kleinen Versuch machen,

*Transcendentale Sinnlehre.*

Erste Erklärung.

Die *Transcendentale Sinnlehre* ist die Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori.

Zweyte Erklärung.

*Sinnlichkeit* ist das Vermögen, von Gegenständen afficirt zu werden: sie liefert uns Vorstellungen, welche unmittelbar sind und *Anschauungen* heißen.

Anmerkung.

Anschauungen werden von dem Verstande auf Begriffe gebracht d. h. gedacht. Begriffe sind mittelbar.

Dritte Erklärung.

*Empfindung* ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Sinnlichkeit, der unbestimmte Gegenstand heißt *Erscheinung*.

Vierte

### Vierte Erklärung.

Dasjenige in der Erscheinung, was der Empfindung entspricht, heißt *Materie*, das, worinnen sich die Empfindungen ordnen, die *Form*.

### Erster Lehrsatz.

Die Form ist a priori im Gemüthe.

### Beweis.

Denn sie ist nicht Empfindung, nicht Wirkung des Gegenstandes, sie ist dasjenige, worinn sich die Empfindung ordnet, und kann also nicht zugleich selbst Empfindung seyn. Sie kann auch nicht mit der Empfindung zugleich gegeben seyn, denn sie faßt und ordnet erst die Empfindung.

### Fünfte Erklärung.

Diejenigen Vorstellungen, in denen nichts zur Empfindung Gehöriges angetroffen wird, heißen *rein*.

### Sechste Erklärung.

Die Formen der empirischen Anschauungen sind *reine Anschauungen*, und da sie im

5. Stück. ! Ge-

Gemüthe liegen (1 Lehrf.) *reine Formen der Sinnlichkeit* (2 Erkl.)

Siebente Erklärung.

Das Vermögen, von Gegenständen außer uns afficirt zu werden, ist der *äußere Sinn*, von innen, der *innere Sinn*.

Zweyter Lehratz.

Vermittelt des äußern Sinnes stellen wir uns Gegenstände als außer uns vor, u. f. w.

F.

---

EINI.

EINIGE  
BEMERKUNGEN ZUR GESCHICHTE  
DER  
FRANZÖSISCHEN PHILOSOPHIE.

---

Indem ich mich anschickte, die Geschichte der französischen Philosophie durchzugehen, und dazu irgend einen Leitfaden in der französischen Literatur suchte, stiefs ich zwar auf mehrere Notizen und Raifonnements in ihren Dictionnaires, Encyclopedies und Memoires, fand eine Menge gefammelter und einzelner Biographien von Philosophen, zum Theil besser, zum Theil noch schlechter, als die Sammeleyen von Bertris und Saverien; aber eine Geschichte der französischen oder eine allgemeine Geschichte der Philosophie überhaupt,

war ich nicht so glücklich zu finden. Es kann seyn, daß sie mir entgangen sind: indessen finden sich Gründe genug, um einen solchen Mangel zu erklären. Was insbesondrer die allgemeine Geschichte betrifft: so scheint sie vor der Hand ein ausschließendes Eigenthum unserer Nation zu seyn. Wir haben nicht nur alle philosophische Systeme und Lehrmeynungen aller Nationen in allen Zeiten kennen gelernt, sondern auch benutzt, d. h. sie ausgeführt, befestigt, geändert, widerlegt, und aufgenommen. Welcher Engländer oder Franzose hat irgend eine Behauptung vorgetragen, irgend einen Theil der Philosophie bearbeitet, ohne daß wir uns sogleich damit bekannt gemacht, uns dafür oder dagegen erklärt hätten? So ist die Philosophie aller gebildeten Nationen für uns da gewesen, wir haben die Geschichte derselben gewissermaßen mit erlebt, wir sind daher auch im Stande, etwas Vollständigeres darüber zu schreiben, und ihren Werth richtiger zu bestimmen, als es die Ausländer vermögen. \*)

Die

\*) Einen Beweis davon, besonders in Rücksicht der deutschen Philosophie, geben die bekann-

Die französische Philosophie hat an sich selbst so viel Eigenthümliches, und ist von Seiten ihres Einflusses auf die unsrige so wichtig, daß sie einer nähern Aufmerksamkeit sehr würdig ist. Ich gebe hier einige Bemerkungen darüber, so gut ich sie geben kann; ohne auf den Ruhm der Vollständigkeit oder tiefen Ergründung den mindesten Anspruch zu machen.

Die erste Periode der französischen Philosophie war die *Scholastische*. Die Verfasser der *histoire littéraire de France* \*) entwerfen von jenen Zeiten ein Bild, welches die Philosophen des elften und zwölften Jahrhunderts sehr vortheilhaft herausheben würde, wenn es auch nur halb so kläglich aussähe. Sie sind zu hart in ihrem Urtheile über die Scholastische Philosophie, und besonders sehr partheyisch gegen die Nominalisten. Wie sollte sich

ten Werke des Italieners *Buonafede* (genannt *Agatapisto Cromaziano*), der indessen unter *Bruckers* Anleitung immer noch mehr weis und richtiger urtheilt, als *Denina* u. a.

\*) *Histoire liter. de Fr.* par *Benedictins de la Congregation de St. Maure*. To. 7. (Paris, 1740. 4.)

sich bey dem Mangel an literarischer Kultur die Philosophie anders, als durch bloße Form, zu entwickeln anfangen, und wie sollte sie nicht, bey der slavischen Anhänglichkeit an einen alten schwer zu verstehenden Philosophen, und bey der ersten kindischen Freude über ihren Ticffinn, auf formellen Spitzfindigkeiten verweilen? Auch bey den Griechen machte die dialectische Periode den Uebergang zu einer wissenschaftlichen Philosophie, und sie würde auch da länger gedauert haben, wenn sie, wie in Frankreich, einen so überfeinen und fruchtbaren Stoff, als die Theologie, gefunden hätte. Aus dem Gesichtspuncte einer allgemeinen Geschichte der neuern Philosophie angesehen, erscheint die Scholastische als Vorbereitung, und man kann nicht leugnen, daß aus dieser in der Folge, wo gefundere Beurtheilung und bessere Einsicht in den Zweck der Philosophie aufkamen, die allgemeinen Begriffe herausgehoben und verarbeitet wurden, ein Geschäft, welches nicht so glücklich von Statten gegangen wäre, wenn nicht jene Dialectiker diese Begriffe auf mehreren Seiten herumgeworfen und durch den Mißbrauch selbst eine vernünftigere Anwendung

ding erleichtert hätten. Eben so wenig kann man leugnen, daß unter allen Scholastikern die französischen im Durchschnitt genommen sich am wenigsten vertieften: es war der französische Witz, der sich hier zum erstenmahl in der Philosophie versuchte, und nachher nie daraus gewichen ist.

Schon die erste genauere Anwendung der Philosophie auf die Theologie erzeugte Heterodoxie. Man kennt die Behauptungen und Schicksale des berühmten *Peter Abälard*, eines Mannes von vielem Scharffinn und großer Freymüthigkeit, wie alle die Werke von ihm beweisen, die wir haben, und vielleicht diejenigen noch mehr, die wir nicht haben. \*) — Seitdem indessen Abälard und  
einige

\*) S. Durand und Martene Vorrede zu ihrem Thes. To. v. Est penes nos eiusdem Abaelardi liber, in quo genio suo indulgens, omnia christianae religionis mysteria in utramque partem verset, negans quod asseruerat, et asserens, quod negaverat: quod opus aliquando publici iuris facere tentaverat noster Acherius, verum serio examinatum aeternis tenebris potius quam luce dignum de viro- rum eruditorum consensu existimavit.



einige feiner Schüler mit ihrer Dialectik der Theologie gefährlich geworden waren, ward man auf die Schriften ihres Meisters Aristoteles, besonders die damahls erst bekannt werdenden aufmerksam, und eine Menge der schärfsten Verbothe schreckte die Philosophen eine Zeit lang von dem öffentlichen Studium derselben ab, aber unterdrücken konnten sie es nicht. \*)

*Peter Ramus* wagte es, mit andern Waffen dagegen zu kämpfen. Er pries die Alten als Muster einer brauchbaren Philosophie, bemühte sich, in diese Wissenschaft Popularität und Gemeinnützigkeit zu bringen, und bestritt oder verlachte die Bemühungen der Dialectiker. Ich finde an ihm sehr viel Aehnlichkeiten mit unserm Thomafius, wenigstens in Rückficht des Vorhabens, die Philosophie zur Lebenswissenschaft zu machen, und der stürmischen Mittel, deren sich beyde zu dieser Absicht bedienen. Ramus würde selbst auf Deutschland mehr gewirkt haben, wenn  
sein

\*) S. I. auno de *varia Aristotelis fortuna in acad. Parisiensi*, ed. Elswich. Witt. 1720. 8.

sein Plan überlegter, und die Ausführung weniger leicht und unvollständig gewesen wäre. In Frankreich wirkte der Geist seiner Philosophie nur im Stillen fort. \*)

Ungleich vollendeter und glänzender erhob er sich in der Folge in dem scharfsinnigen *Montaigne*, der durch seine Beobachtungsgabe, durch psychologischen Gebrauch der Alten, und durch eine überaus falsche Art zu philosophiren, einer der Lieblingschriftsteller seiner und unserer Nation geworden ist, und in Bayle, Voltaire und mehreren manche Ideen veranlaßte, wofür sie sich bey ihm nicht bedankt haben. Das System, welches *Charron* aus seinen Schriften aufstellte, ist freylich nichts weniger, als ein wissenschaftliches System der Philosophie, aber es ist reich an neuen und kühnen Ansichten der  
Meta-

\*\*) Was mag sich *Marinus Merfennus* unter einem Atheisten gedacht haben, wenn er in seinem *Commentar über die Genesis* S. 233 berichtet, daß um den Anfang des 16. Jahrhunderts in Paris allein 50000 Atheisten existirt hätten? *Petrus Gregorius Tholosanus* giebt die Zahl dieser Frevler zu seiner Zeit auf 60000 an.

Metaphysick, Psychologie und Moral. Es ist eine Philosophie für den ersten Anlauf, zu welcher sich noch jetzt der größte Theil der philosophischen Dilettanten bekennt. Die damalige Gestalt der Philosophie, und der ganze Ton der Zeit stimmte Montaignen zur sceptischen Unzufriedenheit. „Diejenigen meiner Zeitgenossen, sagt er, \*) welche vor andern die seltensten Vorzüge und eine ausgezeichnete Lebhaftigkeit des Genies besitzen, haufen fast alle über die Schnur hinaus, sowohl in ausgelassenen Meynungen, als in den Sitten. — Heutiges Tages, da die Menschen alle auf einem Pfade gehen, qui certis destinatis sententiis addicti et destinati sunt, ut etiam, quae non probant, cogantur defendere, Cic. und wir die Künste durch bürgerliche Autorität und Vorschrift erhalten, so daß die Schulen nur einerley Muster, einerley Lehrform, und einerley eingeschränkte Disciplin haben; sieht man nicht mehr darauf, was die Münzen wägen und  
an

\*) Buch II. Kap. 12 Im vierten *Bande* der trefflichen deutschen Uebersetzung Berlin 1794. S. 5. f.

an innerm Gehalt haben, — — man läßt Schrot und Korn dahin gestellt seyn, wenn die Münze nur gangbar ist.“ Diese slavische Anhänglichkeit an die Form, verbunden mit einer übertriebnen Ungebundenheit und Dreustigkeit in Behauptungen, die Unbestimmtheit erster Principien und die Lücken in den Wissenschaften jener Zeit, konnten in einem Manne, wie Montaigne, der so viel auf wahre Brauchbarkeit und Lebensweisheit hielt, nichts anders, als einen entschlossenen Zweifel an der Möglichkeit einer Metaphysik sowohl als einer reinen Moral erzeugen. Der Mensch kennt nicht einmahl seinen eignen Körper: wir können die Wahrheit nicht unterscheiden: die Gegenstände erscheinen uns nicht, wie sie sind, sondern unsern Empfindungen gemäß: es giebt keinen einzigen unbefrittenen oder unbestreitbaren Satz: unfre Urtheile ändern sich täglich: unfre Seele hängt von den stets abwechselnden Veränderungen des Körpers und von äußern Einflüssen ab: wir haben kein Criterium der Wahrheit, weder an den Sinnen, noch an der Vernunft: wir selbst haben so wenig, als die Objecte außer uns, eine fest bestimmte, dauernde Wesen-

Wesenheit: unfre sogenannte Weisheit wird von den Sinnen und von der Wirklichkeit beständig überlistet; diese und ähnliche Bemerkungen sind es, welche Montaigne der dogmatischen Philosophie entgegen stellt, ohne sie jedoch so abichtlich, wie etwa Sextus Empiricus, zu bestreiten. Unzufrieden mit allem Dogmatismus und Sectenthum, warnt er angelegentlich vor der posauenden Aufnahme jeder neuen Lehre. „Wir haben, sagt er, große Ursache, dagegen mißtrauisch zu seyn, und zu erwägen, daß, bevor solche erzeugt wurde, das Gegentheil davon im Schwange war, und so wie durch sie das vorige umgestossen wurde, in der Zukunft auch eine dritte Erfindung entstehen könne, die der zweyten den Stoß versetzt. Bevor die Principien, welche Aristoteles eingeführt hat, in Aufnahme kamen, war die menschliche Vernunft mit andern Principien zufrieden, so wie wir uns heutiges Tages mit den Aristotelischen begnügen. Welche besondere Briefe und Siegel haben diese, daß unfre Erfindung bey ihnen stille stehen müsse, und daß es ihr besonderes Privilegium sey, unsern Glauben für immer zu fesseln? Sie sind eben

eben so wenig vom Rumpelboden gehchert,  
als alle ihre Vorwefer.“

So leer es bis hierher an ausgezeichneten  
Denkern ist: fo reich werden die folgenden  
Perioden, die wir von *Des Cartes* rechnen  
können, an Bearbeitern der verschiedenen  
philosophifchen Wissenschaften. Er selbst,  
*Cartes*, war der erste, und wir können  
vielleicht fagen, der letzte französifche Phi-  
lofoph, der die Idee eines wiffenschaftlichen  
Systems der Philosophie fafte, und Stück-  
weise ausführte. Wie? davon ist an andern  
Orten die Rede gewesen. \*) So viel ist hier  
genung zu erinnern, dafs er in der Bestim-  
mung mancher Begriffe weit genauer und lo-  
gischer zu Werke ging, als feine Vorgänger,  
und dafs er sich selbst eine ziemlich feste und  
passende Terminologie zu bilden fuchte. Er  
beschäftigte die Philosophen beynahe ein gan-  
zes Jahrhundert, und veranlafste mehrere  
scharf-

\*) S. das 3te St. dieser Beyt. S. 32. f. 102 f.  
Vergl. *Heydenreichs* Originalideen. Erfter Band.  
S. 39 f.

scharffinnige Untersuchungen über die Gründe der philosophischen Erkenntniß, und manchen neuen Versuch, die Wissenschaft zu bereichern und zu befestigen. So machte *Gassendi* auf die ganz verkannten Ideen des Epicur aufmerksam, und unter den vielen Cartesianern hat *Mallebranche* auch in neuern Zeiten manchen Anhänger gefunden. Vor ihm wirkte der originelle und oft seltsame *Pascal* mit seinen despotischen Behauptungen auf das Publicum der Dilettanten: *Nicole* stellte in seinen moralischen Versuchen eine vernünftiger Moral auf, als diejenige war, welche *Saint Evremond* und sein lustiger Anhang empfahlen und ausübten, und *Bruyeres* machte die Aufmerksamkeit auf den Werth der Anthropologie rege. Die Bearbeitung der Geschichte, der mathematischen Wissenschaften, der Sprachkunde und Aesthetick blieb auch in Frankreich nicht ohne Einfluß auf die Philosophie. In den errichteten Academien ward ihr ein sehr ausgezeichnete Platz angewiesen. Der Streit mit Leibnitz hatte einige metaphysische Köpfe aufgemuntert, und das Studium der Geschichte der alten Philosophie gab Materialien zu allerhand neuen Ansichten  
und

und Versuchen her. \*) Den wenigsten Beyfall fand indeffen die Metaphysick, die etwanigen metaphysischen Versuche beschäftigten sich meistens mit unfruchtbaren Gegenständen, über Psychogonie, Seelen der Thiere, Sprache der Thiere u. a. \*\*) Der größte Theil  
der

\*) Bey dieser Gelegenheit gedanke ich eines gewissen *Brunet* aus dem Anfange des 18ten Jahrhunderts, dessen philosophische Schriften ich näher kennen zu lernen wünschte. Seine Philosophie war der unverholenste und entschlossenste Egoismus, der sich nur denken läßt. Er gab ein *Projet d'une nouvelle Metaphysique* heraus, über die sich der Herausgeber der *Pièces fugitives d' Histoire et de Littérature anciennes et mod.* Paris 1704 — 6. nach der gemeinen Art, wie man gegen die Egoisten zu streiten pflegt, sehr lustig macht. Er versprach auch eine Abhandlung de *l'art de faire parler les bêtes avec raison*, und war der festen Meynung, daß, wenn die Thiere nicht sprechen könnten, es blos daher komme, weil wir sie nicht eben so, wie unfre Kinder, erziehen.

\*\*) Die Werke eines *Arnault des vrayes et des fausses idées*, eines *Marfenne La verité des sciences contre les Sceptiques*, eines *Silhon de la certitude des connoissances humaines*, eines *Chambre le*  
lyf-



Philosophen wendete seine Bemühungen auf populäre und ästhetische Gegenstände und erklärte sich, mit Hintansetzung aller Elementarphilosophie und metaphysischer Speculation, für den sogenannten *Sens commun* und die sceptische Freyheit. Der einzige Philosoph, den man noch als Richter gelten liefs, war Locke: einige erklärten sich für Newton, aber nur wenige verstanden ihn. *La Motte, le Vayer, Bayle* und *Huet* trugen das ihrige dazu bey, das Mißtrauen in eine eigentlich wissenschaftliche Philosophie und in die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt zu bestärken. Bayle streitet allerdings nur, wie *Voltaire* sagt, \*) gegen einen Cartesianismus,

*système de l'ame, eines Jaquelot sur l'existence de Dieu, eines Lamy gegen Spinoza Nouvel Atheïsme renversé, diese und eine noch grössere Menge anderer, aus dem Ende des 17 und Anfange des 18 Jahrhunderts sind theils nur historisch, theils auf die gewöhnliche Metaphysique du bon sens gebaut. Dafs es übrigens damahls in Frankreich ungleich besser stand, als in Deutschland, thut dieser Uebersicht keinen Eintrag.*

\*) *Siècle de Louis XIV. Tom. I. Catal. des écrivains.*

mus, der nicht mehr ist: aber er dachte sich unter diesem Cartesianismus gar vieles, was er nicht ausdrücklich nennen wollte. Ohne Zweifel ist er jedoch unter einer ganzen Anzahl von Philosophen um diese Zeit noch der gründlichste und scharfsinnigste. Mehrere um diese Zeit erschienene Schriften über Moral, Pfychologie und natürliche Theologie, z. B. von *Fenelon*, wurden gelesen, gelobt, widerlegt, und machten eben nicht Epoche.

Eine allzu lange *dogmatische* Periode mag allerdings der Philosophie nicht vortheilhaft seyn: aber ein fortgesetzter *Scepticismus* ist es gewiß noch weniger. Man hat hier ein für allemahl alle ersten Principien der Erkenntnis aufgegeben, man ist über die Unmöglichkeit, Wahrheit zu finden, einig, man hat alle Untersuchungen über allgemeine Begriffe als leer und unnütz bey Seite geworfen, und man ist also der Laune und jedem lustigen Einfalle Preis gegeben. Die kleinste Schwierigkeit eines Gegenstandes ist hinlänglich, um ihn für scholastischen Kram zu erklären, und ein wenig gefunden Menschenverstands dient statt aller Theorie. Gründliche Zweifel erschöpfen sich, und man fängt also an, mit

5. Stück.

K

leich-

leichtem Geschwätze einander abzufertigen, oder, um neu zu scheinen, nimmt man seine Zuflucht zu Verdrehungen, Wortstreit und sinnlosen Meynungen. — Oder will man die Periode in der französischen Philosophie, welche wir vorzüglich von La Motte anfangen könnten, die *eclectische* nennen: so war auch diese Eclectik in mehr als einem Betrachte verderblich, und es gilt beynahe von dieser Denkart dasselbe, was man der sceptischen Schuld geben kann. Die Systeme werden aus ihren Fugen gerissen, einzelne Lehrsätze durch die Wünschelruthe des Sens commun zusammengehegt, und der Mangel an Principien erzeugt zuletzt eine Seichtigkeit und Frechheit, die alle Wissenschaft zu Boden wirft.

Eine solche Philosophie war es, welche die Franzosen dem an Gründlichkeit und Leibnitzisch - Wolfische Systematik gewohnten Deutschen aufdringen wollten. Unmöglich kann man ohne den bittersten Unwillen die unphilosophischen Raisonnemens eines *d'Argens*, *La Mettrie*, *Maupertuis*, *Voltaire* und *d'Alembert* über Philosophie lesen. Voltaire  
gab

gab sich das Verdienst, die Newtonsche Philosophie in Frankreich empor zu bringen und die Leibnitzische zu — verspotten. „Man sage doch eine wichtige Wahrheit, die er ans Licht gebracht hat, eine erhebliche neue Erfahrung, die wir ihm, dem unaufhörlichen Nachschwätzer des Baco in Anpreisung des Werths der Erfahrung, zu danken hätten, nur ein wichtiges vor ihm noch nicht erkanntes Resultat fremder Erfahrung, das durch ihn zuerft einleuchtend gemacht wäre. Er wufste vieles aus der Philosophie, wufste es zu benutzen, so wie es für seine Absichten diente, wufste einzukleiden, umzuarbeiten und angenehmer zu sagen, was tausendmahl von andern richtiger gesagt war, und den Anstrich, den er der Unwahrheit, wie der Wahrheit gab, so neu zu machen, dafs man noch immer den Selbstdenker zu lesen glaubte. Er war ein Compiler, so sehr es je ein Mensch gewesen ist, aber nie hat ein Compiler sein Handwerk so gut, als er, zu verstecken gewufst. Und dieser Mann soll nun auch in der Philosophie Epoche gemacht haben. So spricht nebst tausenden der Verfasser eines Dis-

cours sur les progrès des connoissances humaines etc. lu dans une assemblée publique de l'academie de Lyon par Mr. S. ancien Magistrat 1781. „Mit Ende des Jahrhunderts Ludwigs XIV \*) eröffneten sich traurige Erwartungen. Aber Voltaire kam, um den Uebergang zu machen, er, der allein die Kunst befafs, alle Nationen bis zum Weinen zu rühren, der die Wahrheit liebte, gegen alles, was tiefsinnig ist, ein Mißtrauen hatte, nur das Nutzbare suchte, und was noch schätzbarer ist, dem großen Haufen einen Geschmack daran beybrachte.“ \*\*) — Nie möchte

\*) Ausführlicher handelt von diesem Zeitraume Hr. Eberhardt in seinem *Versuch einer Gesch. der Fortschritte der Philosophie in Deutschland*. Erster Theil, S. 235 f.

\*\*) *Aimant le vrai, se défiant de tout ce qui est profond, cherchant l'utile et ce qui est plus précieux, le faisant goûter à la foule.* — Die ganze obige Stelle ist aus der gründlichen und wohlmeynenden Abhandlung von Büsch: *Ueber Französische und Deutsche Philosophie*, (im Deutschen Museum, März 1783. S. 212 f.) entlehnt.

möchte ich den als einen aufgeklärten Freund der Wahrheit ansehen, nie ihn andern als einen richtigen Führer anpreisen, vielweniger ihn selbst zum Führer wählen, dem ich es ansehe, daß er in Unterfuchung der Wahrheit ein Mißtrauen gegen alles hat, was tief gedacht ist. Voltaire selbst würde sich eines solchen Lobes nicht erfreuet haben. Denn so wenig Tiefdenken seine Sache war, so viel er dazu beygetragen hat, den leichtsinnigen Theil seiner Nazion in die Meynung zu setzen, daß man ohne tief zu denken viel wissen könnte, so hat er doch wohl niemals geäußert, der Wahrheit bloß deswegen minder hold zu seyn, weil sie sich im ernstestn Tieffinn darstellte. Er hat sich an manche tieffinnige Wahrheiten, er hat sich z. B. an Newtons äußerst tieffinnige Entdeckungen gewagt, und ohne im Stande zu seyn, ganz in ihr Tieffstes einzudringen, sie doch richtig genug dargestellt, wohl aber seinen Stolz darinn gesucht, ihnen einen solchen Anstrich zugeben, als wäre der Tieffinn, der sie an den Tag brachte, keinesweges zu deren Entdeckung nothwendig gewesen. Manche solche Wahrheiten stehen in seinen Schriften so da, daß

man verleitet werden möchte zu glauben, wenn auch kein Bacon, kein Loke, kein Newton gewesen wäre, so würde Voltaires Scharfsinn das alles mit weit leichter Mühe an den Tag gebracht haben.“

Die französische Literatur selbst war gegen die Mitte dieses Jahrhunderts nicht arm an so genannten philosophischen Schriften.\*) Da erschien ein neues System über *die Natur der geistigen Wesen*, dessen Verfasser es sich zum Verdienste rechnet, daß er vor seiner Untersuchung gar nichts von dem Gegenstande derselben gewußt habe, und der das ganze Problem durch die Wirksamkeit eines göttlichen Athems auflöst. Da traten *Penées philosophiques* auf, die geradehin das Daseyn eines Gottes zweifelhaft machen, die Hoffnung auf ein anderes Leben als eine Quelle von Unruhe in diesem darstellen, und alle metaphysische Grillen, d. h. alle philosophische Erkenntniß, durch Beweise ad hominem lächerlich

\*) Ich hätte mich allenfalls schon aus *Hifsmanns* Literatur der Philosophie mit einer Menge von Titeln versehen können, wenn es hier darauf ankäme.

lich machen. Auf einem leichtern Wege versuchte ein anderer die Erkenntnißgründe der Religion und Moral in einer *Theorie des Vergnügens* zu finden. Die Anwendung der Physiologie auf die Psychologie und Moral bemühte sich der bekannte *Lallemant* zu erleichtern; und viele herausgekommenen *Melanges raisonnés* enthalten ein Gemisch von bekannten Dingen und seltsamen Hypothesen. Aus der Anzahl der Metaphysiker dieser Zeit gedenke ich des bekannten *Buffier*, welcher mit ziemlichem Scharffinne Lockische Ideen bearbeitete. Es fehlte nicht an Männern, die sich dem einreißenden Materialismus und Scepticismus entgegen zu stellen wagten: so suchte *Denesle* besonders die erste Denkart zu bekämpfen, aber er stritt nicht so wohl mit den Neuern, als vielmehr mit Descartes und Spinoza, und seine Einwendungen gegen Leibnitz sind nicht von Belang. Einen neuen Vertheydiger fand der Pyrrhonismus an *Beaufobre*, der eben so, wie seine Vorgänger von der Schwachheit der menschlichen Erkenntniß, vom Truge der Sinne, von der Uneinigkeit der Philosophen, von der beständigen Wiederkehr und Verdrängung der Lehrmey-



nungen u. f. w. ausgeht, und den Zweifel empfiehlt, in aphoristischer Methode und mit französischem Witze. Zur Geschichte der cosmologischen Hypothesen gehört vornehmlich das Werk von *Boursier de l'action de Dieu sur les creatures* oder von der *prémotion physique*. Unter einem grossen Register von *Reflexions morales* erregte das bekannte Buch *Les Moeurs* vieles Aufsehen: eine *Moral à la portée de tout le monde*, die sehr nachdrücklich dem religiösen Aberglauben entgegen arbeitet. Ungleich wichtiger ist jedoch *Büffons* Verdienst um die Philosophie der Naturgeschichte, und *Montesquieu's* um die Philosophie der Gesetze.

In seiner ganzen Macht erschien der Materialismus in den Schriften des *Helvetius*. \*) Man kann diesem Manne durchaus nicht eine tiefe Menschenkenntniß und die Beobachtung des menschlichen Herzens, wie es ist, absprechen. Er und *Rochefoucauld*, im vorigen Jahrhundert, liefern zusammen eine ziemlich richtige Naturbeschreibung der wirklichen Hand-

\*) S. Eberhardt im angef. Buche S. 343 f.

Handlungsarten und Maximen der Menschen. Aber seine Philosophie ist eine leichte unhaltbare Hypothese. Weniger leicht, aber sehr einseitig sind die Philosopheme *Rouffeau's*, das ausgenommen, was er über Wunder entwarf, und zur Philosophie der Erziehungskunst beytrug.

Das Systeme de la Nature vollendete, was frühere Materialisten und Fatalisten angefangen hatten. Es ist eine ergrimnte, verzweifelte Philosophie, die aller Wahrheit Hohn spricht, und kein Princip kennt, als das einiger zufälligen Erfahrungen. Sie hätte gar nicht widerlegt werden sollen, wenigstens nicht von *Pinto* und *Castillon* und *Sauri*. Mit schonendem Stillschweigen können wir die Schriften eines *Formey*, den Discours eines *Merian* sur la Metaphysique, die verschiedenen Raifonnements über Indische Philosophie, die Reflexions sur la liberté und ähnliche Dinge übergehen.

Etwas Neues und Ausgezeichnetes ist seitdem nicht in Frankreich erschienen. Das Meiste ist schönes Raifonnement über bekannte Dinge, oder Nachhall des vorhergehenden Geschreyes. In unsern Zeiten hat die allgemeine Veränderung in diesem Staate natürlich

auch auf die Philosophie, oder, wie andre wollen, diese auf jene gewirkt. Man hat angefangen, mehr als sonst über Natur - und Völker - Recht zu speculiren, man hat Moralen und Catechismen der Vernunft in Menge verbreitet, in welchen alle Moral und Erkenntniß auf den Augenblick eingeschränkt, und den Lüften eines wilden und Gesetzlosen Haufens angepaßt wird. Es ist darinn nichts Neues enthalten: es sind die alten Hypothesen und Philosopheme auf einen neuen Zustand des Volkes angewendet, bey welchem, wenn er fort dauert, alle Philosophie zu Grunde gehen muß. Ich will einige Beyspiele dieser neuesten Art zu raisonniren, aus dem Werke des Lequinio Les Préjugés detruits geben, eines Mannes, der mit der erdenklichsten Wuth alle Wahrheiten für Vorurtheile ausschreyt, der alles, was die Menschen gethan haben und noch thun, nur Wahnsinn und Raserey nennt, und mit einem Herzen voll Groll und Gift und voll der bittersten Verachtung der Menschheit, Liebe des Nächsten predigt. Es giebt allerdings noch einige Schriften, die etwas kälter und gründlicher sind: aber Lequinio ist der Stimmbalter der größern

größern Parthey, und man kann in ihm am besten alle die feichten *Deraisonnements* der Einzelnen auf Einem Platze beyfammen finden. Die ärgsten Artikel mußte ich jedoch Bedenken tragen, hier einzurücken.

*Motto.*

Immer und freymüthig die Wahrheit sagen, heist oft, sich dem Geschrey und Haß aussetzen. Ich strebe nicht darnach, zu gefallen: nützlich zu seyn ist mein Zweck. \*)

*Zweytes Kapitel.*

Vom Denken.

Ist der Mensch bestimmt, zu denken? Ich hatte einst die Thorheit, es zu glauben: aber seit langer Zeit habe ich meinen Irrthum erkannt, und antworte mit Dreustigkeit Nein! Gewiß, wenn der Mensch von der Natur

zu

\*) Ich will nicht, sagt er S. 8. zu den Philosophen reden, sondern zu den Völkern. — Einem Mann, wie ich, für den der Ruhm nichts ist, gilt die Kritik noch viel weniger.

zu diesem Geschäfte bestimmt wäre; so würde er von selbst denken, die Gedanken würden ihm ohne Hülfe der Erziehung kommen, sie würden sich natürlich entwickeln, wie der Wuchs, der Umfang und alle übrigen Verhältnisse des Körpers; es würde ihm nicht mühsamer seyn, zu überlegen und seine Vorstellungen zu erweitern, als die Arme zu bewegen, die Beine auszustrecken und zu laufen. Allein, anstatt das der Mensch dieselben Fähigkeiten in jenem Stücke besitzt, ist es vielmehr ausgemacht, das er zu der Kunst zu denken nicht anders gelangt, als durch viele Arbeit und Mühe, nach einem sehr langen Unterricht, und nachdem er schon die Hälfte seiner Lebensbahn durchlaufen ist: man muß ihn bilden, ihn zu dieser Kunst abrichten und ihm die Geschicklichkeit mittheilen, wie man einen Jagdhund zu seiner Bestimmung abrichtet.

Betrachtet den Menschen ohne Erziehung, den einfachen Bewohner der Dörfer, der von seiner Jugend bis zu seinem Ende, der Sitte seiner Voreltern treu bleibt, ohne zu ahnden, ohne den Gedanken zu wagen, das er sich davon um einen Punct entfernen könne.

ne.

ne. Welcher Unterschied schon zwischen dem Bewohner unsrer Dörfer und zwischen dem Natur - Menschen! Aber laßt uns weiter gehen, laßt uns im Schooße der glänzenden Gesellschaft, laßt uns nach zwanzig Lehrjahren, zusehen, wie viel es der Menschen giebt, welche denken!

Wenn der große Haufe denken könnte, würde er der Narr von Phantomen und Undingen seyn, wie er es zu allen Zeiten und bey allen Völkern gewesen ist? Was ist zum Beyspiel der Adel für einen denkenden Menschen? Was sind alle diese abstracten Wesen? Kinder einer erhitzten Phantasie, die nur in der Leichtgläubigkeit des Haufens ihr Daseyn haben, und die sogleich aufhören, zu seyn, sobald wir aufhören, daran zu glauben.

Der größte Beweis, daß der Mensch nicht gemacht ist, um zu denken, ist dieser, daß das mühsame Lernen seine körperliche Constitution stört und oft zerstört. Im Gegentheil giebt es kein besseres Geheimniß zur Stärkung unseres Körpers, als dieses, sich einer beständigen Trägheit zu überlassen, wie die Mönchsmaschinen, die abwechselnd aßen, sangen, niederknieten, schliefen und  
sich

sich mästeten nach dem Schall einer Glocke, einer eben so fühllosen Maschine, wie sie, die aber, wie sie, einige Bewegungen hat.

Daraus, daß einige Menschen durch Sorgen und Arbeit denken und urtheilen gelernt haben, darf man eben so wenig auf eine allgemeine Bestimmung des Menschen zu diesem Geschäfte schließen, als man aus einigen sehr seltenen Beyspielen, wobey eine Erziehung mehrerer Jahre vorherging, schließen darf, daß das Pferd gemacht ist, Stunden mit dem Fusse zu zählen, oder ein Haase, die Trommel zu schlagen, weil man einige Thiere gesehen hat, die durch mühsame Abrichtung dahin gelangt waren, diese Abirrungen von ihrem Instincte und ihren Naturanlagen ziemlich gut auszuführen.

Es ist ganz augenscheinlich, daß nichts der Einrichtung des Menschen mehr zuwider ist, als denken zu wollen, daß er dazu nicht gemacht ist; und die allgewöhnliche Thorheit der Sterblichen bekräftigt diese traurige Behauptung nur zu sehr: die Verhältnisse, worinn sich eben itzt fast alle Völker Europens befinden, rechtfertigen sie vollkommen.

Wenn

Wenn die Menschen gemacht wären, zu denken, wenn sie es von Natur thäten: würden wir Millionen Jahre hindurch uns mit Chimären gespeist, uns über Chimären einander gemordet haben? Würden wir — —

Man dürfte nur ganz kalt daran gedenken, man dürfte nur überlegen können, statt sich von seinen eignen oder fremden Leidenschaften fortreißen zu lassen, kurz man dürfte nur denken — doch was habe ich da gesagt! Es ist ein unnatürlicher Zustand, zu denken, und die Natur läßt sich niemahls ungestraft beleidigen.

### *Elftes Kapitel.*

#### Von der Tugend.

Wenn mich jemand fragen sollte, was ist Tugend? ich würde sehr in Versuchung seyn, zu antworten: die närrischste Sache von der Welt, ein Hinderniß des Glücks, der Reichthum der Thoren, die Glückseligkeit der Narren.

Liegt diese Erklärung nicht in der Natur der Sache; so ist sie doch unglücklicherweise  
in



in der wirklichen Ausübung des Menschenlebens zu finden. Nichts in der Welt scheint weniger gesucht zu werden, als Tugend: nichts ist weniger vortheilhaft zum Fortkommen, als Tugend: nichts vermag weniger die Aufmerksamkeit des Publicums zu fesseln, als Tugend; alle Tage giebt das Volk Beweise davon, indem es Menschen mit seiner Gunst überhäuft, die gemeiniglich kein andres Verdienst haben, als betrügen, mit Dreustigkeit betrügen zu können.

Dennoch stimmt jeder für sich darinn ein, daß die Tugend das Schätzenswertheste, daß sie am geschicktesten sey, das Glück der Gesellschaft zu machen; woher kommt diese Gleichgültigkeit, die wir doch sonst dagegen haben, während wir über ihre Vortreflichkeit alle einstimmig denken? Woher kommt es, daß der tugendhafte Mann unbekannt bleibt, während der Böfewicht, von Leidenschaften strotzend und faulend von Lastern, mit Reichthümern überhäuft, zu Ehrenstellen erhöht, und von der öffentlichen Bewunderung und Schwachheit zum Gipfel des Ruhms und des menschlichen Glücks emporgetragen wird? Was ist die Ursache dieser beynahe eben so  
allge-

allgemeinen, als sinnlosen Ungerechtigkeit? Was? Dafs die Menschen nicht gemacht sind, zu denken: dafs es die mühsamste Sache für sie ist, zu denken.

Der Betrüger schwingt sich in die Höhe; er täuscht durch seinen Glanz und sein geräuschvolles Betragen. Der tugendhafte Bürger ist bescheiden, und fast immer einförmig in seinem Benehmen, wie in seiner Kleidung, einfach, wie die Wahrheit, still, wie die Vernunft; man müfste ihn suchen, ihm entgegen gehen, ihn bey der Hand nehmen, ihn führen, allein das wäre zu viel Arbeit und Bemühung für Wesen, die nicht überlegen können.

Es giebt noch eine zweyte Ursache dieser schrecklichen Sorglosigkeit, die dem Menschen alles fremd macht, was er am meisten suchen sollte, diese, dafs die Menschen Religionen haben, dafs sie die Larve der Tugend für die Tugend selbst nehmen, dafs religiöse Gebräuche und Gesetze ihre moralischen Eigenschaften verschlingen, kurz, dafs sie eingebildete Tugenden für die wahre nehmen.

Der Indianer speiset mit einer heiligen Ehrfurcht und frommen Begierde den Stuhlgang des grossen Lama; der Mahomedaner setzt seine Tugend in die Enthaltung vom Wein; der

5. Stück,

L

Jude

Jude in die Enthaltung vom Schweinefleisch; der Katholik — — Für eine andre Nation ist es Tugend, die Sonne anzubethen, und jedes Volk auf der Erde, welches eine verschiedene Religion hat, setzt die Tugend in den Glauben an ihre Religionsmeynungen, so abgeschmackt sie auch sind, und in die genaue Ausübung ihrer Ceremonien, so lächerlich sie immer seyn mögen. Jede andre Tugend, ohne diese, ist in ihren Augen nur Laster, Eitelkeit, Thorheit; alle guten Handlungen sind verlohren, wenn man nicht die oder jene Religionsmeynung glaubt: der Haß der Menge, Mißtrauen, Verachtung verfolgen den redlichen Mann, so menschlich, so liebevoll, so ehrlich er seyn mag, wenn er gottlos genug ist, alle religiöse Poffen zu verachten, und kühn genug, sich den Gesetzen zu entziehen, die über einen so großen Haufen von Thoren und Narren herrschen.

Was ist die Folge dieses allgemeinen Irrthums? Dafs jedes Volk seine eigne Tugend hat, die von der Tugend des benachbarten Volkes unterschieden ist, und dafs keines die wahre Tugend kennt; dafs bey allen Völkern die Jugend von früh an dazu angehalten wird

wird, Tugenden zu suchen, die nicht find; daß die Fertigkeit im Irrthum mit den Jahren zunimmt, und daß endlich der Geist und die Einbildungskraft des Menschen sich so entfremdet finden, daß er die Tugend für immer verkennt; daß sie den Kopf voll frommer Träumereyen haben, und keine Idee von Moralität und wahrer gesellschaftlicher Tugend fassen. Sie kennen diese nicht, weder in der Theorie, noch in der Ausübung; sie wissen sehr gut, die abscheulichsten Laster mit dem, was sie Religion und Tugend nennen, zu vereinigen.

Zwar hören diejenigen, welche durch eine etwas überlegtere Erziehung gebildet worden sind, bald auf, an religiöse Ideen zu glauben; aber sie haben das Ansehen, als wenn sie mit dem großen Haufen daran glaubten; übrigens können sie dem Strome ihrer Leidenschaften nicht widerstehen, seitdem der einzige Zaum, der die Regel ihres Verhaltens ausmachen konnte, zerrissen ist, seitdem sie eingesehen haben, daß das alles nur läppiſche Poffen sind, unwürdig eines denkenden Menschen; sie beobachten nichts destoweniger den äußern Anschein, um die Leichtgläubigen

zu hintergehen, und unter der Larve dieser erkünstelten Tugend gelingt es ihnen, ihre wirklichen Abscheulichkeiten zu verbergen.

Diejenigen, welche im Ernst gläubig geblieben sind, in welcher Religion es ist, haben ein anderes Mittel, ihr Unrecht zu rechtfertigen, und ihre Laster mit den Grundsätzen ihrer Religion zu vereinbaren, man hat ihnen eine vortheilhafte Zuflucht ausgemittelt. Es ist Schwäche, sagt man, und Gott entschuldigt und verzeiht Schwachheiten, die der menschlichen Gebrechlichkeit so eigen sind: einige Selbstpeinigung, etwas Fasten oder ein Allmosen, besonders dem Repräsentanten der Gottheit dargebracht, und die Schwachheit ist verziehen, das Verbrechen ist vergessen; der Sünder selbst vergißt, daß er seinen Lastern Preis gegeben ist; er bethet, sündigt, thut Buße, nach der Reyhe, sündigt wieder und kommt oft so weit, sich für tugendhaft zu halten, wenn er im Grunde nur ein Thor ist, aus Irrthum zusammengesetzt und mit Lastern überhäuft.

Hat man nicht sogar ehrliche Leute gesehen, die den Preis ihrer Lüste voraus berechneten, sich im voraus mit der Gottheit in Abrechnung setzten für die Frevelthaten, die sie begehen wollten? Durch diese

diesen so gewöhnlichen Wahnsinn wurden in unserm Vaterlande in den Jahrhunderten der Dummheit so viele Familien um Erbschaften geplündert, wozu sie durch das natürliche Recht der Abstammung bestimmt waren: durch ihn kamen unermessliche Reichthümer in die Hände der Diener einer Religion, deren Stifter es zum ersten Grundsätze seiner Lehre gemacht hatte, allen zeitlichen Güthern und Reichthümern zu entsagen. Tausendmal wurden die Schenkungen vor dem Verbrechensgemacht, und der Schenkende blieb tugendhaft.

Leser, den meine Ideen befremden, und der du sie vielleicht für Thorheit und Abgeschmacktheit nimmst, wenn du mit Eile diese Blätter durchläufft, steht still; im Namen der Glückseligkeit künftiger Geschlechter, die du dir träumst; überlege, und du wirst einsehen, wie ich, daß die Menschen die Tugend nie erkennen werden, so lange sie von Kindheit an sich gewöhnen, dieses Schattenbild von Tugenden für Tugend zu halten, welches so oft der Deckmantel von Lastern, und immer nur Verirrung und Schwachheit gewesen ist.

Was ist denn aber Tugend, fragst du mich. Was ist Tugend? Liebe des Nächsten. Hat dies nicht Christus vor 18 Jahrhunderten gesagt: Liebe deinen Nächsten, und du hast das Gesetz erfüllt? Das ist die Lehre Christi, und aller Philosophen, das ist der Grund aller Tugenden. Laß diese Lehre deinem Kinde mit der Milch einflößen, und du wirst in wenigen Jahren eine tugendhafte Generation finden; aber vor allen Dingen, vermische sie nicht mit fremden Bestandtheilen, sie duldet keine Mischung. Willst du den unfinnigen Plan entwerfen, der gegenwärtigen Generation Tugend zu geben? Tolle Hofnung, täuschende Idee! Gedanke eines empfindsamen Herzens, aber eines eingeschränkten Kopfs! Träumerey eines ehrlichen Mannes! Erwache, mein Bruder! öfne die Augen, wirf deinen Blick umher, beobachte, höre und antworte!

Können Fibern, die das Alter verhärtet hat, können Körper, die von den Windeln an gelähmt sind, jemahls Geschmeidigkeit und Leben bekommen? Kann ein seit langer Zeit brandichtes und faulendes Fleisch die Bewegung wieder bekommen, die es bis jetzt nie gehabt hat, können die Lebensgeister in die-

les

tes verschrumpfte und unreine Gewebe einkehren? Nein, thue Verzicht auf diesen leeren Entwurf, und denke an das künftige Geschlecht, auf dieses mußt du deine wohlthätigen Absichten richten.

Der Mensch ist nicht gebohren, um zu denken, sondern um zu empfinden: rühre sein Herz von der zartesten Kindheit an mit Liebe zum Guten, sie werde für ihn in der Folge eine Leidenschaft; laß ihn empfinden, daß, wenn er seinem Nächsten schadet, er diesem das Recht giebt, ihm wieder zu schaden; lehre ihn, daß, wenn er Ruhe haben will, er andre in Ruhe lassen muß; laß ihn einsehen, daß, wenn er von andern geliebt seyn will, er andre lieben muß, daß, wenn er von seinem Mitmenschen ein Vergnügen, einen Dienst erwartet, er bereit seyn muß, allen, die um ihn sind, Dienste und Vergnügen zu gewähren. Aber soll dein Unterricht in seine Seele gelangen, so muß er einen andern Weg nehmen, als durch die Ohren: deine edle Freundschaft, dein sanfter Character müssen deine Lehren darstellen, und sie thun es besser, als Worte. Laß deine unschuldigen Liebkosungen sein junges und rei-



nes Herz mit dem Entzücken des Wohlwollens durchdringen! Das Bedürfnis zu lieben werde seine erste Fertigkeit, sie wird der Keim aller Tugenden seyn. Die Fertigkeit ist alles für das menschliche Geschlecht, und die ersten Neigungen entscheiden unser Loos für die Zukunft. Du hast eine junge Pflanze unter den Händen, du sollst sie bilden; beuge sie zur Wahrheit, Liebe und zur Wohlthätigkeit, wie so viele andre sie zum Irrthum, zum Zorn, zur Rachsucht, zum Haß beugen; vor allem, verbanne alle Verstellung, alle Lüge; willst du, daß dein Zögling aufrichtig sey, so sey selbst rechtlich und offen; scheue dich nicht, dein Unrecht einzusehen, aber fürchte dich davor, daß er es bemerkt, wenn du dich bemühest, es zu verbergen; scheue ihn nicht durch eitle Schrecken, schmeichle ihm nicht mit leeren Hoffnungen; laß seine natürlichen Neigungen sich frey zeigen und richte sie auf das Gute, durch die Verpflichtung, dich nachzuahmen, um dir zu gefallen, und da seine Glückseligkeit zu finden; hüte dich, ihm deine Laster mitzutheilen: du würdest ihm einst seine Fehler vorwerfen, die doch nur die Deinigen sind.

Ja,

Ja, durch Liebe muß man die Menschen leiten, und die Liebe führt zu allen Tugenden, denn sie sind alle in dem Verlangen eingeschlossen, Andre glücklich zu sehen. Wer es empfunden hat, daß sein Glück nicht bestehen kann, wenn es dem Glücke andrer zuwider ist, arbeitet treulich am gemeinschaftlichen Besten: aber er kann damit nicht glücklich seyn, als wenn er sein Herz mit Tugenden erfüllt, und die erste ist das Bedürfnis zu lieben, welches ihm die Nothwendigkeit auflagt, die andern Tugenden sich zu erwerben. Die Liebe ist alles, sie ist die Grundlage, die Stütze, die Belohnung der Tugend: Liebe ist es, die Christus allen Tugendhaften verheißt, welche bestimmt sind, eine himmlische Seeligkeit zu genießen; eine ewige, göttliche, unaussprechliche Liebe. Liebe ist es, die alle Stifter von Religionen ihren Bekennern versprochen haben; durch Liebe suchen sie dieselben an die künftige Glückseligkeit zu fesseln; durch Liebe zu Gott suchten sie die Menschen während ihres kurzen Daseyns zu leiten, sie zur Beobachtung der Gesetze zu bewegen, indem sie ihnen die Hofnung machten, daß sie einst zu

der idealischen Liebe gelangen würden, die sie als die Krone aller Tugenden und als das höchste Gut vorstellten. Gebrauchte eben dieses Mittel, macht euch eben diese Leidenschaft zu Nutze: nur das alle Täuschung verschwinde und nur Wahrheit an ihre Stelle trete; redet zu den Menschen Vernunft, einfache Vernunft; es ist ihr Vortheil, sie werden sie fassen, und zugleich ihr Herz der Liebe öffnen; sie werden empfinden, was sie nicht fassen; nur verhärtete Seelen überlassen sich der Rachsucht, der Ungerechtigkeit, dem Haß; man ist immer tugendhaft, gerecht und gut, wenn man liebt.

Liebe, Liebe! Gott der Natur! König aller Wesen, Lust der Sterblichen, Freude der Gottheit, Heiliges Band des Lebens, Kette des Universums, Quell aller Güte, Gerechtigkeit und Tugend, Grundlage der gesellschaftlichen Gleichheit, Glückseligkeit, die du den Sterblichen verheißest, wenn sie nicht mehr seyn werden: komm, verlasse die Himmel, wenn du sie bewohnst, und steig auf die Erde! Denn an dem Haß, an den Klagen, an der Rache, an den Kriegen, die bis auf diesen Tag die Erde verwüstet,

wüftet, und die Oberfläche derselben so oft mit Menschenblut befleckt haben, erkennt man, daß du sie nicht bewohnst: komm, eile, keime in der werdenden Generation, umfasse alle Herzen, flöße Wohlwollen ein, lehre Tugend, begleite die Wahrheit, lösche die Greuel aus, die deine Abwesenheit bis jetzt veranlaßt hat, mache endlich dieses begnadigte Geschlecht glücklich, dem die Vernunft ohne dich vergeblich Heil und Glück verheißt.

### *Siebzehntes Kapitel.*

#### Vom Tode.

Was ist der Tod? Die Gränze unserer Laufbahn, das Ende unserer Freuden und Leiden, das Aufhören unsers Daseins, und nichts mehr; es ist die Austilgung der Bewegung, die Erkältung der Lebenswärme, der Anfang der Auflösung, welche die Substanz unsers Wesens den andern wieder zuführen soll.

Alle Wesen in der Natur bekommen eine besondere Organisation, alle leben und wachsen,

fen, und alle gelangen, nachdem sie einen Kreis nach Verhältniß ihrer Gattung beschrieben haben, zu einem Ziele, über welches hinaus sie ihr Daseyn nicht verlängern können, und welches sie wieder auf den Punct führt, wo ihre Theile sich trennen, sich in die verschiedenen Elemente mischen, neue Zusammensetzungen bilden, neuen Körpern das Daseyn geben.

Der Schlamm setzt sich an und es bilden sich Steine, sie bekommen Festigkeit, werden hart und brauchbar für den Menschen. Ausgesetzt den Einflüssen der Luft, ändern sie sich, werden alt und neigen sich täglich der Zerstörung zu, die flüchtigere Substanz, die das Band ihrer Masse ausmachte, entflieht, sie trennen sich, und lassen ihre groben und erdichten Theile fallen; ein Theil derselben geht in die Vegetation zur Nahrung der Pflanzen, während die andern, von Regen und Strömen fortgeführt, sich in die Flüsse stürzen, wo sie bis an die Ufer des Meeres fortrollen, um daselbst ungeheure Bette von Morast aus Sand, Muscheln, Fischen und andern fremden Körpern bilden zu helfen. Nach Verlauf einer gewissen Zeit,  
wenn

wenn die Gewässer zurückgetreten sind, welche unaufhörlich einige ihrer Ufer verschlingen, und von einer Küste Besitz nehmen, indem sie die entgegenstehende verlassen, werden diese Moräste hart, trocknen aus, und kehren in die Gestalt von Tuf und Stein zurück, die sie einige Jahrhunderte vorher verlassen hatten. Anders können sich diese durch ihren Umfang ungeheure und durch ihre Weiße so merkwürdigen Steine nicht gebildet haben, woraus Paris und viele andre Städte ganz gebaut sind, und aus denen man beym Zerschneiden ganze Hände voll versteinertes Muscheln und Fische sammelt.

Das Dafeyn aller Wesen dauert gerade so lange, als zu ihrem Wachsthum nöthig ist. So dauern die Steine, ehe sie aufgelöst werden, Millionen Jahrhunderte, eben so, wie sie Millionen Jahrhunderte zu ihrer Bildung bedurften. So brauchen Bäume, welche ein Jahrhundert wachsen müssen, bis sie vollkommen sind, wiederum ein Jahrhundert, bis sie ihre vollkommne Austrocknung und ihren Tod finden, während der niedrige Lattig in dem Zeitraum einiger Wochen wächst, da ist und verwelkt.

Eben

Eben so ist es bey den Thieren. Einige, wie die Milbe, bekommen ihr Leben, wachsen und sterben gewissermaassen an Einem Tage, während andre, wie der Elephant und der Mensch, beynah ein Jahrhundert dauern. Wie dem auch sey, der Unterschied liegt nur in Mehr oder Weniger, aber jede Gattung hat ihre bezeichnete Bahn, ihr bestimmtes Ziel, und noch keine Macht hat dieses Ziel auf eine merkliche und bekannte Art verlängern können.

Es ist also eine ausgemachte Wahrheit, eine Wahrheit, die jeder Mensch zuerst lernen sollte, sobald er die Augen öffnet, das er sie nach Verlauf einer gewissen Zeit, nach einem Zeitraum, den er nicht verlängern kann, auf immer schliessen wird. Wenn er diesen heilsamen Gedanken, von seiner Jugend an, beständig vor Augen hätte; so würde er empfinden, das es sein Vortheil ist, zu genüssen, er würde sich bemühen, die kurze Dauer, welche die Natur seiner Anwendung überlassen hat, zu seinem Glück zu benutzen.

Dieser Gedanke grämt und beunruhigt nur schwache Seelen, oder solche, die ihn nie  
im

im Alter der Jugend und Kraft gedacht haben. Dadurch, daß man sich die Idee von einer andern Welt, von einem Orte der Strafe und der Freude, gemacht hat, ist ganz natürlich der Gedanke an den Tod fürchterlich geworden, besonders für den Menschen, den seine Unmoralität in seinen eignen Augen verdammt. Die Furcht vor Strafen ist in dem Menschen viel stärker und lebhafter, als die Sehnsucht nach Belohnungen: einige fürchten die Strafe, weil ihnen ihr böses Gewissen sagt, daß sie sie verdienen, andre furchtsame und ängstliche Seelen sind darüber bange, ob sie sie verdient haben, und diese Angst nimmt in eben dem Maasse zu, als das Alter heranrückt, oder Krankheiten, welche die Maschine schwächen, den Menschen in einem Zustande von Kleinmüthigkeit erhalten, der ihm alle Empfindung von Muth raubt, und ihn zum ohnmächtigen Kinde macht: das gewöhnliche Loos derjenigen, welche an ein glänzendes, müßiges und lustiges Leben gewöhnt sind.

Wenn es irgend Menschen giebt, welche, ohne durch Nachdenken darauf vorbereitet zu seyn, den Tod mit Gleichgültigkeit kommen sehen: so sind es die Dürftigen. Der  
Ar-



Arme, der auf die bloße Nothdurft zurückgebracht ist, und sein Daseyn nur an seiner Mühe und an seinem Mangel merkte, verläßt das Leben ohne Gram, weil er nicht eine Veranlassung hat, sich daran zu hängen, ohne Furcht, weil er seine Gedanken nicht über das Leben hinaus erstreckt. Der Tod ist in Wahrheit für ihn das Ende seiner Qual, er scheint ihn nur unter diesem Gesichtspuncte anzusehen, und oft würde er mit dem größten Philosophen in Rücksicht der Seelenruhe bey dem letzten Augenblicke seiner mühevollen Laufbahn wetteifern. Hier, wie überall, begegnen sich die beyden Extreme, denn der Zustand einer gänzlichen Unwissenheit, worinn dieser Arme lebte, erhebt ihn zu der Grösse, welche der Philosoph nur durch Nachdenken erreicht. — — —

Wenig Menschen sind vermögend gewesen, sich der herrschenden Träumerey von einem andern Leben zu entschlagen. Die Anatomie und die Fortschritte der Physik haben uns endlich zur Wahrheit und zur Beruhigung verholfen, und wir wissen heute genau, daß der Tod nur die Austilgung des Lebensprinzips ist, nach welcher es weder Freuden

den noch Leiden giebt: und aus dieser Gewissheit folgt, daß wir diesen Augenblick nur in so fern fürchten können, als zu üppige und ausschweifende Freuden uns an das Leben knüpfen: eine Anhänglichkeit, gegen welche der Weise, und jeder, der das Glück wahrhaft genüssen will, sich stets sichern wird.

Aber wozu diese Ideen, welche den Grundsätzen aller Völker so geradezu widersprechen? Ist es nicht gerechter und nützlicher, ein anderes Daseyn zu glauben, dessen Lohn und Strafe schon in dieser Welt ein Mittel zur Aufmunterung oder Furcht abgiebt, um uns durch die Hoffnung ewiger Freude oder durch die Furcht vor einiger ewigen Qual auf dem Pfade der Tugend zu leiten? Würde nicht die Vernichtung dieses Vorurtheils der Ruin der Sitten und die Zerstörung der bürgerlichen Ordnung nach sich ziehen?

Arme Menschen, die ihr nicht beobachten wollet, die ihr die Welt immer nur nach eurer Art zu sehen, nach euren Leidenschaften, euren eingeschränkten Ansichten beurtheilt! Sagt mir, ob das menschliche Geschlecht in den Jahrhunderten des übertrie-

bensten Aberglaubens besser war, als es heute ist, wo man anfängt, sich davon los zu machen? Sagt mir, ob alle eure chimärischen Einbildungen dem Ehrgeitz, der Eifersucht, dem Hass Einhalt gethan, ob sie Unkeuschheit, Ehebruch und alle noch gröbern Unordnungen verhindert haben, und ob alle diese Laster jemahls den frömmsten und gläubigsten Völkern unbekannt gewesen sind? Sagt mir, ob Treulosigkeit, Verrätherey, Mord, ob die empörendsten Metzeleyen nicht Begleiter religiöser Uebungen waren? ob die Gesellschaft jemahls mehr in Unordnung, die Erde mehr mit Menschenblut überströmt war, als wenn man für die Sache der Gottheit wüthete? Sagt mir, wenn ihr es wagt, beweist es mir, daß das menschliche Geschlecht verkehrter ist, seitdem man weniger Vorurtheile hat, als es vorher war; sagt, ob die Gesellschaft weniger glücklich, weniger gut organisiert ist?

Die Furcht vor ewigen Strafen schreckt nur denjenigen ab, der ein allzu empfindsames und gutes Herz hat, als daß er Böses thun könnte; den Bösen kann nur die Furcht vor *menschlichen* Strafen zurück halten. Die Hof-

Hofnung auf Belohnung ist durchaus von keiner Wirkung.

Der Glaube an ein andres Leben erfüllt die Seele unnütz mit Bangigkeit und leeren Muthmaßungen, welche sie in einem Zustande von Einschränkung erhalten, woraus für das Individuum Qual und Unglück und für die Gesellschaft kein einziger Vortheil entspringt. Im Gegentheil, die Betrachtung des Todes und die Gewisheit, daß er das Ziel des menschlichen Daseyns ist, befreyt uns sogleich von allen kleinmüthigen Schrecken, und wäre die Wirkung davon auch nicht gröffer, so ist sie doch für unfre Beruhigung sehr beträchtlich. Aber ich behaupte, daß diese Gewisheit ihre Wirkungen noch weiter erstreckt, und daß nichts so viel dazu beytragen kann, den Menschen Empfindungen des Wohlwollens einzuflossen. Man muß insbesondere eingestehen, daß sie der Schutzbrief für die Freyheit der Völker ist, welche ewig von Despotismus unterjocht und Sklaven bleiben, so lange ein Betrüger sie im Namen des Himmels anführen und sie auf einen Punct bringen kann, wo sie aus der thörichten aber festen

Ueberzeugung von einer künftigen Belohnung, ihr gegenwärtiges Leben aufopfern.

Die Vertilgung des Vorurtheils von einem andern Leben dient dazu, die Völker zu schützen, die Schwachen und Bedürftigen gegen den Uebermuth der Mächtigen zu vertheidigen. In allen Zeiten haben sich die Letztern nach Möglichkeit der Enthüllung dieser Wahrheiten widersetzt: aber werden diese Wahrheiten einmahl erkannt, so sind diese stolzen Böfewichter genöthigt, herablassender, demüthiger und ehrlicher zu werden, ihr Beyspiel, der beste Unterricht, wird die dürftigen Klassen erheben und bessern, und diese, wenn sie die thörichte Hofnung auf Fortdauer aufgegeben haben, werden sich entschließen, Eifer und Fleiß zu verdoppeln, um sich die kurze Lebensfrist so glücklich als möglich zu machen.

Und da die Vorurtheile eben so mit einander fallen, wie sie mit einander entstehen; so wird auch dieses nicht verschwinden, ohne andre mit zu vernichten, und das Menschengeschlecht wird erkennen, daß das Glück nur in Einsicht, Ordnung, Tugend, Freymüthigkeit, Bruderinn, Geist der Freyheit, der Gleich

Gleichheit, wechselseitiger Liebe, und in dem Verlangen besteht, sein Wohlseyn in dem Glücke des Nebenmenschen zu suchen. So wird der Tod, — ein Gegenstand, vor dessen Betrachtung sich der Mensch bis auf diesen Augenblick entsetzt hat, und der uns nur traurige und öde Vorstellungen zu geben schien, — durch Ueberlegung, wenn nicht ein Gegenstand der Freude, doch wenigstens ein Stoff zum Trost und eine Quelle der allgemeinen Glückseligkeit.

Tod, du unerbittlicher Beherrscher aller lebenden Wesen, der du deine Macht eben so frey über Könige, wie über Bettler ausübst; Verzweiflung des Böfewichts, Trost des Unglücklichen; Schrecken des Feigen, Stütze des Weisen; Ziel unsrer Laufbahn, Ende unsrer Freuden und Leiden; zeige dich von nun an den Sterblichen, wie du bist, als Uebergang zur ewigen Ruhe, als Hingang zum Nichts. Laß alle die Gespenster, womit Aberglauben, Angst und Unwissenheit dich belehnt haben, verschwinden, daß sie nicht mehr Millionen denkender Wesen an eingebildetes Nichts fesseln, den Grund ihres Un-

M 3

glücks,

glücks, die Quelle ihrer Vorurtheile, ihrer Ohnmacht, die Ursache der Slavery der Völker und des Uebermuths der Tyrannen. Du dientest lange dem Despotismus und der verruchten Scheinheiligkeit, die sich gegen das Glück der Völker verschworen hatten; diene nun auch dem Unglücklichen, beschütze die Schwachheit gegen die Kühnheit und den Ehrgeiz von Böfewichtern. Du hast bis jetzt nur kleinmüthige, Gedankenlose, verführte Haufen vor dir hergetrieben; nimm nun freye, muthige Generationen, welche dem Irrthum abgefagt haben, mit dir. Mache alle Unordnungen und Uebel wieder gut, welche die Furcht vor deiner Macht und deinen Folgen bis jetzt veranlaßt haben, und werde die Stütze der Tugend, die Quelle beglückender Bruderliebe, welche einst alle Völker vereinigen soll; gründe den ewigen Frieden, lasse die Wahrheit vor dir hergehen; opfre dich dir selbst, und fürchte nicht, deine Herrschaft über ein unglückliches Geschlecht zu ändern, welches vom Beginn der Zeiten der Geißel des schrecklichsten Aberglaubens unterworfen gewesen ist, der Dir so oft Triumphe bereitet und dieses

diefes Gefchlecht beynahe ganz vernichtet hat!

---

So weit ich die Franzöfifche Philofophie kennen gelernt habe, glaube ich davon ohne Ungerechtigkeit Folgendes fagen zu können.

1. Die Franzofen haben kein vollftändiges System der reinen Philofophie aufzuweifen. *Descartes*, den man allein anführen könnte, umfafte nur einen Theil der Wiffenfchaft: für die practifche hat er wenig oder nichts geleiftet. In den andern Systematikern, deren es doch nur überaus wenige giebt, findet man *Loke* oder *Newton*. \*) Der grobe Materialismus einiger Schriftfteller ift, feinem Ursprunge und feinen Beweifen nach, durchaus empirifch, und dient uns dazu, diefen Abweg der philofophirenden Vernunft in feinem ganzen Umfange kennen zu lernen. — Wer die Abhandlungen über die Systeme der  
Alten

\*) Hoffentlich wird mir Niemand etwa einen *Cours de Philosophie* von *Sauri* entgegenftellen.



Alten in den Mem. de l'Acad. des Inscr. kennt, wird wissen, wie unbestimmt die Ideen dieser Geschichtschreiber über das sind, was man System nennt.

2. Ueberhaupt haben sie die Philosophie nie als eine eigne für sich bestehende Wissenschaft behandelt. Sie ist ihnen entweder Resultat aus Datis der Erfahrung und andrer Wissenschaften, z. B. der Mathematik und Physik, oder Inbegriff allgemeiner Sätze des Sens commun oder bon sens. Man sehe ihre Logiken nach, die aus der Scholastischen Periode ausgenommen, und man findet nichts, als psychologische Kapitel und Untersuchungen in der Manier der Manière de bien penser. \*) Ihre Metaphysiken sind ein Cento aus Physik, Astronomie und Naturgeschichte, unter allgemeine Rubriken gebracht. Wer unter ihnen hat an eine Moral, als Wissenschaft gedacht? Wer eine Wissenschaft des Naturrechts aufgestellt? Was verdanken wir ihnen in Rücksicht der Untersuchung des mensch-

\*) Die beste, die ich kenne, ist die von *Croufaz*. Amst. 1725. 4 Tom. 8. Aber was ist darinn alles zusammengehäuft?

menſchlichen Erkenntniſsvermögens? Man leſe *Condillac* und *Bonnet*.

3. Sie haben keinen Theil der Philoſophie tief ergründet und bis auf allgemeingültige Principien verfolgt. „Miſtrauiſch gegen alles, was tieffinnig iſt, ſuchen ſie allein das Nutzbare, (wie Mr. S. von Voltaire rühmt) und bringen dem groſſen Haufen Geſchmack daran bey.“ Witz und Leichtigkeit, Beyſpiele und Gleichniſſe vertreten nur zu oft bey ihnen die Stelle der Grundſätze und Beweiſe: die meiſten ſprechen aus dem Tone des Mr. David im *Journal de Phyſique*, Sept. 1781. (wo er von Newtons Anziehungſyſtem redet) *de pareilles absurdités, quelque accreditées qu'elles ſoient, ne trouvent point de place dans un Ouvrage, ou l'on ſe fera une loi de ne montrer que du Sens commun.*

4. Sie haben ſich nie zu einer philoſophiſchen Kunſtſprache vereinigt. Man giebt dieſs ſo allgemein zu, daſs ich nicht nöthig habe, das Beyſpiel, welches *Büſch* (ang. O.) aus *Pinto* anführt, mit andern zu vermehren. Es iſt da viel Lärm über Sätze, die wir unter dem Namen *contradictoriae* und *contrariae* ohne Mühe unterſcheiden. Mit der Ver-

schtung der Dialectik und der gesammten Scholaftischen Philosophie, mit der Begierde, für alle Welt und angenehm zu schreiben, verschwand der Gedanke an eine Kunstsprache gänzlich. So etwas heißt ihnen Barbarey und dialectische Fessel.

5. Ihre Philosophie besteht in der Fertigkeit, über Gegenstände der sinnlichen und intellectuellen Erfahrung deutlich und angenehm zu sprechen: sie haben Beobachtungsgabe und practischen Sinn: sie wenden sogleich an, was sie bemerken, und lassen nichts für Philosophie gelten, was sie nicht sogleich anwenden können. Bey ihren Beobachtungen aber halten sie sich immer gern an die nächste Erscheinung, und finden so mit Hülfe der Analogie immer die scheinbarsten Erklärungsgründe auf. Von Natur Feinde tieffinniger Forschungen, ziehen sie das leichter Begreifliche dem tiefer Ergründeten vor, und so entstand bey ihnen die Vorliebe für Materialismus, Fatalismus und Zweifelsucht. Zweifel sind leichter, und sehen immer scharffinniger aus, als dogmatische Behauptungen, sie geben dem Witze ein freyes Feld, und diesem hat die Nation von je her gehuldigt.

Ihre

Ihre Philosophie übte sich zuerst an der Theologie, und hat an dieser zu aller Zeit eine heftige Feindin und Verfolgerin gefunden: darum hat sie beständig gegen diese ihre schärfsten Pfeile gerichtet, und, indem sie Theologie und Religion für Eins nahm, gewaltige Zerrüttungen in der letztern angerichtet. — Wenn sie über die nächsten Erscheinungen hinausgehen, gerathen sie in unerweisliche Hypothesen, oder in zufällige Verbindungsarten, oder in Schwärmerey. Wie viel träumt nicht Büsson, wo giebt es ein faderes und unstatthafteres Geschwätz über Geschichte, als in Voltaire's Philosophie der Geschichte, und wo findet sich seltsamere Schwärmerey, als in ihren Poirets, oder in dem bekannten Buche: *Les erreurs?*

6. Der Character der Beobachtung und des Practischen ist es, durch welchen ihre Philosophie so sehr auf den philosophischen Geist auch unserer Nation gewirkt, und selbst bey dem ungelehrten Haufen der ihrigen Eingang gefunden hat. Clerfelier und Regis trugen einst dem Frauenzimmer Cartesianische Philosophie vor: auch der Ungelehrte las und verstand seinen Voltaire und Rousseau. Die fran-

französischen Philosophen haben uns daran erinnert, der practischen Philosophie mehreren Fleiß zu widmen: sie verführten uns einst sogar zu einer gewissen leichten Popularität.

Man vergleiche mit diesen Bemerkungen alles, was die Encyclopedie über den Begriff der Philosophie und der philosophischen Wissenschaften sagt, man untersuche, was z. B. Voltaire so oft la vraie philosophie, la philosophie au-dessus des préjugés, la philosophie raisounable nennt, und man wird nicht leugnen können, daß die französische Philosophie keinen Anspruch auf den Namen und Rang einer Wissenschaft machen kann. Von ihren Philosophen gilt im Durchschnitt das, was Voltaire von Montesquieu urtheilt: On y trouve trop souvent des saillies où l'on attende des raisonnemens, ils donnent trop d'idées douteuses pour des idées certaines: mais s'ils n' instruisent pas leur lecteur, ils le font penser.

Wer mehr Penetration, und mehr Hülfsmittel besäße, als ich, würde uns eine Geschichte der französischen Philosophie geben können, die an dem Faden einer gedrängten Darstellung der allgemeinen literarischen Kultur

tur

tur in Frankreich fortgienge, den Einfluß der politischen Verhältnisse auf den Geist der Philosophie bemerkte, die wichtigen Schriften der französischen Philosophen in den verschiedenen Theilen dieser Wissenschaft Auszugsweise oder durch allgemeine, aber gründliche, Beurtheilung, auführte, die wechselseitigen Verkehre derselben mit Englischer und Deutscher Philosophie entwickelte, und aus dem Geiste der Nation und deren Bildung die Beschaffenheit ihrer Philosophie zu beurtheilen und zu erklären versuchte. Dieser Geschichtschreiber würde natürlich auch die ästhetischen, historischen und mathematischen Werke der Franzosen kennen und benutzen müssen, würde alles selbst lesen und untersuchen, und sich weder durch Memoires, Journaux, Encyclopedies, Dictionnaires, Vies, Abregés, Reflexions, Catalogues, Bibliothèques, Pièces fugitives, Magacins, Recueils, Esprits, noch durch unfre literarische und philosophische Journale und Bibliotheken \*) allein leiten und irre führen lassen.

\*) Zur literarischen Kenntniss sind allerdings unfre Acta Eruditorum, zuverlässige Nachrichten, Acta phi-

fen. — Ich merke diefs an, um anzuzeigen, dafs ich wenigftens weifs, wie man es machen mufs, ob ich es gleich felbft nicht kann, ut vineta egomet caedam mea, und hoffe, dafs man fich diefes Bekenntnisses nicht bedienen werde, um meinen geringen Versuch zu verfpotten.

Bey einer folchen genauern und speciellern Unterfuchung dürfte allerdings mancher Einzelne in einem vortheilhaftern Lichte erfeheinen, als es in diefer allgemeinen Ueberficht gefchehen konnte, wo es darauf ankam, die Verdienfte der Franzofen um die Philofophie, als Willenfchaft, überhaupt zu würdigen.

## F.

philosophorum, Relationes de novis libris, Briefe über die Literatur. Windheims, Darjes, Riedels, Sattlers, Zobels, Fabers, Feders u. a. philofophifche Bibliotheken, und andre literarifche Zeitchriften, befonders aus neuern Zeiten, fehr zu empfehlen. Aber in Rückficht der Auszüge und Urtheile kann man fich zumahl auf die ältern nie ganz verlaflen.

---

WAS HEISST,  
DEN GEIST EINER PHILOSOPHIE  
DARSTELLEN?

---

Es ist die Sache eines critischen Wörterbuchs, alle die Zusammenstellungen, in denen wir auf Veranlassung der Franzosen das Wort Geist brauchen, zu sammeln und zu rechtfertigen. Ich bleibe hier bey demjenigen Gebrauche stehen, der für die Geschichte der Philosophie wichtig ist, insofern man es dem Geschichtschreiber derselben bey jeder Gelegenheit zur Pflicht macht, den *Geist* dieses oder jenes Systems, dieser oder jener Philosophie darzustellen. Vor einiger Zeit war dieses Geschäft sehr leicht: man sammelte aus den  
chrif-



Schriften berühmter Denker eine Menge Erklärungen, Maximen, Sentenzen und Einfälle, und gab uns so einen Geist des Herrn von Leibnitz, Hume, d'Argens und andrer.

Wenn wir bey dem Worte Geist zunächst an das Nichtkörperliche denken: so haben wir zur Erklärung jener Redensart noch nichts gewonnen. Wir müssen den Begriff noch genauer zergliedern, und hier findet es sich, daß wir mit demselben vornehmlich folgende verbinden: 1) den Begriff des *Innern* eines Gegenstandes, welches man im Gegensatze der äußern Form die *Materie* nennen könnte. 2) des *Allgemeinen* oder Ganzen, welches durch die besondern Theile verbreitet oder hervorgebracht wird. 3) des *Wesentlichen* in einem Gegenstande, im Gegensatze des Zufälligen. 4) des *Hauptfächlichsten*, Vornehmsten, Wichtigsten. 5) des *Reinen*, welches nach der Absonderung alles Fremdartigen übrig bleibt, oder vor jedem Zusatze schon da war. 6) des *Lebendigen*, in und durch sich selbst Wirkenden. 7) des *Belebenden*, welches seine Kraft außer sich mittheilt. Aus diesem allem entsteht das, was einen Gegenstand zu dem macht, was er ist, das  
*Eigen-*



philosophiren. Oder sie bezweifelten und leugneten die Möglichkeit und Wahrheit solcher Einsichten und Beweise, *sceptische*. Oder sie untersuchten die Gründe dieser Behauptungen, die Möglichkeit dieser Einsichten, die Gewissheit dieser Beweise in der Natur des Menschen selbst, *critische* Art zu philosophiren. *Behaupten*, *Bezweifeln* und *Untersuchen*, wäre also das Innere, Wesentliche, Allgemeine, Hauptfächlichste und Lebendige in den verschiedenen Philosophien der Denker, dasjenige, wovon alle ihre einzelnen Untersuchungen ausgehen, wodurch sie geleitet werden, und worauf sie zurückkommen, und wir müßten also von einem *dogmatischen*, *sceptischen* und *critischen* Geiste der Philosophien sprechen, wobey natürlich einige Unterabtheilungen vorkommen.

Wer nur immer auf eine von diesen Arten philosophirt hat, hat nach gewissen *Principien* philosophirt, diese mochten nun förmlich ausgedrückte Sätze seyn, oder nicht. Wer dergleichen nicht hatte, oder sie nicht bey seinen Untersuchungen anwendete, der gehört in eine Geschichte der Philosophie nicht. Principien sind das Allgemeine, was sich in alle  
die

die befondern Speculationen verbreitet, das Innere einer jeden Lehrmeynung, das, was den einzelnen Forschungen Kraft und Beziehung giebt, die wesentlichen Bestandtheile derselben, ohne welche die letztern aufhören, etwas mehr als blosses Meynen zu seyn. Derjenige Geschichtschreiber also, der die Principien einer Philosophie aufspürt, und die einzelnen Behauptungen nach denselben prüft und erläutert, stellt den *Geist einer Philosophie* dar. Er wird bey dieser Darstellung natürlich darauf zu sehen haben, ob diese Principien empirisch oder rational, und als die letztern logisch oder metaphysisch, ob sie allgemein und nothwendig, oder nur besondre und zufällige sind. Die Anwendung derselben bestimmt den *Zusammenhang* in einer Art zu philosophiren, die Einheit, welche in den einzelnen Untersuchungen herrscht, mit einem Worte das *Systematische*. Derjenige Geschichtschreiber also, welcher den durch Principien hervorgebrachten Zusammenhang aller Glieder einer Philosophie zeigt, stellt den *Geist* derselben dar. Der letzte Zweck der Philosophie ist Beziehung der Erkenntniß auf die wesentlichen *Zwecke* des Menschen, d. h. *Weisheit*.

Die Denker haben auf diesen bey ihren Bemühungen mehr oder weniger, mittelbar oder unmittelbar hingearbeitet. Derjenige Geschichtschreiber also, der uns entwickelt, in wiefern diese oder jene Art zu philosophiren auf das wirkliche Leben mehr oder weniger Einfluß hatte und haben konnte, in wiefern sie diesen Einfluß näher vor Augen hielt, oder ganz aus dem Gesichte verlohrt, stellt uns den Geist derselben dar. Diesem gemäß wäre von einem *scientificen*, *systematischen* und *practischen* Geiste der Philosophieen die Rede, wobey ebenfalls noch einige Unterabtheilungen Statt finden.

So würde z. B. den *Geist des Scepticismus* darstellen, so viel heißen, als zeigen, was Scepticismus ist, wodurch er sich von den übrigen Arten zu philosophiren unterscheidet, auf welchen Gründen er beruht, wie er in sich zusammenhängt, und welches seine Wirkungen sind.

Dieser Geist kann und muß aus der körperlichen Umgebung der Wörter, Wendungen und Darstellungen herausgehoben werden. Wir lassen die Ausdrücke Zahlen, Ideen, Monaden, Homöomerieen, u. s. w. fallen,  
und

und suchen den reinen, innern und wesentlichen Gedanken auf, der in denselben eingewickelt ist. Wir übersehen die Einfälle und Hypothesen, womit ein Denker seine Speculationen ausschmückte, oder die er sich nebenbey erlaubte, und halten uns an seine hauptsächlichsten und wichtigsten Behauptungen, die unter sich in Verbindung stehen.

Es entsteht aber hierbey vielleicht die Bedenklichkeit, ob nicht durch ein solches Verfahren die Geschichte der Philosophie an der zu einer jeden Geschichte erforderlichen Treue verlieren und zu einem Roman werden dürfte, in welchem alle Philosophen grade so denken und lehren, wie es dem Geschichtschreiber gut dünkt. Man hat die Behauptung oft wiederholt, das eine pragmatische Geschichte der Philosophie eigentlich a priori geschrieben werden müsse.

Allein es ist von dieser Seite nichts für die Treue der Geschichte zu befürchten.

Genau genommen, kann selbst in einer Geschichte der *Begebenheiten* bey weitem keine solche Treue Statt finden, als in einer Geschichte von *Meynungen* oder *Behauptungen*. *Begebenheiten* hängen von einer Menge un-

zählbarer und oft sehr geringfügiger Neben-  
umstände ab; sie werden beobachtet, durch  
Tradition fortgepflanzt, und verändern sich  
beynahe bey jeder Mittheilung. Selbst die un-  
mittelbare Beobachtung wird durch die Eigen-  
schaften, den Standpunct, und die Stimmung  
des Beobachters modificirt. Ganz etwas an-  
ders ist es mit einer Geschichte menschlicher  
Gedanken. Hier hält sich der Historiker an  
Urkunden, die Iedermanns Einsicht offen lie-  
gen. Er darf nicht den Gegenstand dessen,  
was er erzählt, erst durch seine Erzählung  
zu Etwas machen: er darf nicht beobachten,  
was geschieht; er hat lauter Facta, aufge-  
zeichnete Facta, vor sich, und darf sie nur  
*verstehen* und *prüfen*. Ob ein Denker, des-  
sen System er vor sich hat, vielleicht ganz an-  
ders dachte, als er schrieb, ganz anders  
handelte, als er dachte, das kümmert ihn  
nicht: er soll ja nur berichten, was derselbe  
*ausdrücklich* gelehrt habe. Aber wird nicht  
der Erzähler seine eigenthümlichen Ansichten  
unterschieben? wird nicht der Wolfianer diese  
Facta ganz anders auffassen und beurtheilen,  
als der Cartesianer? Er nimmt vielleicht die-  
sen oder jenen Ausdruck eines Philosophen in  
dem

dem Sinne, den *fein* System damit verbindet ; er findet das Wesentliche und Eigenthümliche desselben eben darinn, worinn das Wesentliche und Eigenthümliche *seiner* Philosophie besteht, und stellt uns, ehe wir es meynen, in einem Parmenides einen förmlichen Spinoza, in einem Aristoteles den entschiedensten Lockianer dar.

Eben hier ist es, wo, dünkt mich, die *critische* Art zu philosophiren sich vorzüglich bewährt. Der *critische* Philosoph nimmt eigentlich keine Parthey, er ist weder ausschließlich Dogmatiker noch Sceptiker, weder Materialist noch Immaterialist, und wie die einzelnen Secten - Namen weiter heißen. Er sieht alle diese Behauptungen von Seiten ihrer Beziehung auf die Gesetze des menschlichen Geistes an: er findet in den Lehren des Empiristen oder des Rationalisten nichts Ausgemachtes, er zweifelt auch nicht mit dem Zweifler; sondern er achtet vornehmlich darauf, in wiefern die Behauptungen des einen, oder die Zweifel des andern in jenen allgemeinen Gesetzen des menschlichen Geistes begründet sind, in wiefern der eine oder der



andre über die Grenzen des Erkenntnißvermögens hinaustrat, oder sich darinn zurückzog. Er glaubt an keine *wirklich vorhandne* Philosophie, sondern sieht dieselbe vorläufig nur als *mögliche* Wissenschaft an, und beurtheilt mithin die Erfindungen der Denker nach dem Grade, in welchem sie sich dieser Idee einer Wissenschaft näherten oder davon entfernt blieben. Eben dadurch ist er auch in den Stand gesetzt, eine pragmatische Geschichte der Philosophie zu schreiben. Jede pragmatische Geschichte setzt eine Aufgabe voraus, welche durch dieselbe gelöst werden soll: sie soll Regeln und Muster liefern für das, was noch geschehen kann und muß. Der Dogmatiker und Sceptiker hat über jede Aufgabe schon entschieden, und hält das Geschäft der Philosophie für schon vollendet.

Eine *pragmatische Geschichte der Philosophie* ist also nur durch eine *critische Untersuchung* und Darstellung der verschiedenen *Arten zu philosophiren* möglich. Und in dieser Voraussetzung heißt *den Geist* einer Philosophie darstellen, eben so viel, als zeigen, in wiefern die Behauptungen eines Philosophen in  
der

der Natur des menschlichen Geistes gegründet, den Gesetzen desselben angemessen sind, und seine Gränzen halten oder überfliegen.

Mithin kommt es bey der Darstellung des Geistes einer Philosophie nicht darauf an, daß man

*Erstens* grade die Bilder und Ausdrücke beybehalte, in welche der Denker seine Lehrensätze einhüllte, ob es gleich zur Erleichterung für den Beurtheiler gut ist, dieselben mit anzuführen.

*Zweytens* sind davon ausgeschlossen alle *Meynungen* ohne Philosophische Gründe, wie die Träumereyen der Feuer- und Goldphilosophen, oder die Lehren vom Seelenschlase, vom Sitze der Seele u. d. sind: alle *unzusammenhängende Einfälle* über diesen oder jenen philosophischen Gegenstand, die auf keinem Principe beruhen und unter sich in keiner Verbindung stehen: alle *Hypothesen*, die *keinen möglichen* Gegenstand haben, *nicht zulänglich* sind, und etwas *mehr*, als bloße polemische *Vertheydigungs-Mittel* seyn sollen. Man

kann sie, um den Philosophen selbst zu characterisiren, nebenbey mit anmerken, aber zu dem Geiste einer Philosophie gehören sie nicht.

*Drittens*, eine Aufstellung der äußern Umstände und Veranlassungen, welche einen Denker grade auf diese Art zu philosophiren leiteten, findet eigentlich ihre Stelle in einem Geiste einer Philosophie nicht. Wir wollen hier nur wissen, *was* er lehrte, nicht aber *warum* er grade auf diese Lehre fiel, wenn dieses Warum nicht in dem Gange der philosophirenden Vernunft überhaupt zu suchen ist, sondern von äußern Umständen abhing. Die Entwicklung der letztern kann höchstens nur zur Ausschmückung dienen.

*Viertens*, man kann den Geist einer Philosophie auch in zweckmäßigen Auszügen aus den Schriften eines Philosophen darstellen, wenn man erst im Allgemeinen den rechten Gesichtspunct zu deren Beurtheilung angegeben hat.

Ich

Ich kann es mir nicht einkommen lassen, irgend einen meiner geringen Versuche als Muster einer solchen Darstellung anzuführen: aber ich bin mir bewußt, dieses Ideal wenigstens vor Augen gehabt zu haben. Fühle ich mich in der Folge vermögend, mich an eine vollständige Geschichte der Philosophie zu wagen: so will ich streben, demselben näher zu kommen.

F.

---

EIN

E I N  
BEYTRAG ZUR UNTERSUCHUNG  
ÜBER DIE  
METAPHYSIK DES ARISTOTELES.

---

Ich bin die Metaphyk des Aristoteles von neuem durchgegangen, und will es wagen, einige meiner Bemerkungen über diese Schrift den Kritikern zur Prüfung vorzulegen. Die Ausgabe, deren ich mich bediente, ist die elende in 8. \*) Bessere waren mir nicht zur Hand,

\*) Aurel. Allob. 1606, oder 7. denn schon auf dem Titel ist ein Druckfehler. Dergleichen finden sich auch in den Zahlen der Bücher und Kapitel. Ich habe

Hand, auch wollte ich sie nicht zu Rathe ziehen, weil es mir scheint, als ob wir in dergleichen elenden Abdrücken die Werke des Aristoteles, ich möchte sagen, in ihrer ersten Verwirrung und Roheit am besten wiederfinden. Gute Ausgaben oder Commentatoren können den Untersucher leichter irre führen, oder machen wenigstens, daß er den Autor selbst flüchtiger liest. Ich werde mich blos auf die Abhandlung von *Buhle über die Metaphysik des Aristoteles* \*) hin und wieder beziehen.

Das *erste* Buch hält Buhle für ein befondres Stück, und läßt die Wahl, ob man es für ein Bruchstück der Aristotelischen Schrift *περὶ ἀρχῶν*, oder für einen Commentar über das 2te und 3te Kapitel des ersten Buchs der Physik nehmen will. Allein dagegen streitet Folgendes. Dieses erste Buch wird nemlich in einem  
der

habe mich indessen nicht nach den Druckfehlern gerichtet, sondern jedes mal bey den Citaten durchgezählt: welches ich anmerke, damit ich nicht falscher Citate beschuldigt werden kann.

\*) Bibliothek der alten Literatur etc. Viertes Stück.  
S. 1, f.

der folgenden, wie schon *Syrianus*, aber ohne nähere Angabe, bemerkt haben soll, ganz bestimmt angezogen. Im ersten Kapitel desselben ist ausgemacht: quod sapientia fit scientia circa aliquas causas et principia, im zweyten, wird untersucht: quales causae qualia haec principia sint, und im dritten: sapientiam esse scientiam primarum causarum. Von diesem dritten Kapitel an bis zu Ende werden die Lehrmeynungen älterer Philosophen über die Principienangeführt und beurtheilt. Nun heisst es im *elften* Buche, im ersten Kapitel: Quod itaque sapientia scientia quaedam circa principia est, patet ex primis, in quibus ad ea, quae ab aliis de principiis dicta fuerunt, dubitatum est. Was sind diese primi? Offenbar das genannte *erste* Buch der *Metaphysik*. Denn in der *Physik*, wo zwar auch von den Lehrmeynungen älterer Philosophen oft die Rede ist, wird doch nirgends jener Satz: dass Philosophie eine Wissenschaft der Principien sey, aufgestellt oder erwiesen. Im *elften* Buche wird in Beziehung auf das erste der Umfang der Philosophie und ihre Verschiedenheit von Mathematik und Physik untersucht: es herrscht also zwischen beyden eine Verbindung, und der

Ver-

Verfasser des einen wird höchst wahrscheinlich auch Verfasser des andern seyr. \*)

Das zweyte Buch, von welchem ich nachher ausführlicher sprechen werde, kann nicht, wie Buhle findet, unmittelbar mit dem dritten zusammengehören. Es schließt sich folgendermaassen: „Wir haben zuvörderst zu untersuchen, was Natur ist. Denn so wird es sich zeigen, wovon die Naturwissenschaft  
„han-

- \*) Buhle erinnert, dieses erste Buch sey aus andern Stellen zusammengestopfelt. Allein die angeführten (S. 27.) Nachweisungen beweisen das nicht. Dürfte denn Ein Schriftsteller, der in einer Moral den Begriff Wissenschaft entwickelt, deswegen diesen Begriff in einer Metaphysik gar nicht berühren, ohne das man ihn einen Compiler scheitlen dürfte? — Ferner trägt Arist. hier nicht eine Lehre vor, sondern zergliedert zur Einleitung den Begriff Wissenschaft, und, wie mich dünkt, sehr zweckmässig. — Der Grund von der Sprache in diesem Buche ist nicht sicher genug. — Die Geschichte der Principien dient zur Grundlage einer Auffuchung des Princips aller Principe. — Uebrigens sind der Citationen hier nicht mehrere, als z. B. in der Physik, wo sehr oft auf die Schriften von der Philosophie verwiesen wird.



„handelt, und ob die Untersuchung der Elemente und Principien für Eine oder für mehrere Wissenschaften gehört.“ Und was hätten wir also im Verfolg zu erwarten? Was anders, als eine Untersuchung über den Begriff Natur? Statt dessen bekommen wir sogleich eine Erörterung der Frage: ob die Untersuchung der Principien für Eine oder für mehrere Wissenschaften gehört? Konnte Aristoteles, oder wer sonst Verfasser ist, so verkehrt handeln, und seinen Entwurf in dem Augenblicke, als er ihn angab, auch wieder vergessen?

Die Beurtheilung der folgenden Bücher will ich mir durch eine kurze Angabe ihres Hauptinhalts zu erleichtern suchen.

Das *dritte* Buch beschäftigt sich mit Untersuchung der Aufgaben (*απορίαι*): ob die Untersuchung der Principien für Eine oder mehrere Wissenschaften gehört? ob diese Principien bloß Principien der Substanz, oder auch allgemeingeltende logische Principien sind? ob es mehrere Arten von Substanzen giebt? welches die allgemeinsten und ersten Elemente zu nennen sind? ob sie einzeln und mithin unendlich, oder Eins und einerley Art sind?  
ob

ob Zahlen, Flächen und Puncte auch Substanzen sind u. s. w. Im zweyten Kapitel beruft sich der Verfasser abermahls auf einen frühern Beweifs, wenn er sagt: quatenus primarum causarum et eius quod maxime scibile (vergl. Met. I. 2.) definita est (sapientia), und findet, daß diese Wissenschaft nur Eine sey, insofern die Principien derselben alle weit allgemeiner und früher seyn, als die Principien, womit sich andre Wissenschaften beschäftigen.

Im vierten Buche wird diese Eine Wissenschaft, die Wissenschaft des Dinges an sich und dessen allgemeiner Prädicate näher betrachtet. Der Verf. beruft sich gleich im zweyten Kapitel auf jene *ἀπορία*, d. h. also auf das dritte Buch: quod in dubitationibus dictum est — quae in dubitationibus diximus. Er handelt von den Theilen der Philosophie, zeigt, daß die Philosophie sich selbst über die ersten Principien der Mathematik und Physik ausbreite, und daß es also eine Wissenschaft gebe, die noch über die Physik hinausgehe, und mit den ersten Principien aller Erkenntnis zu thun habe. Kap. 3. Diese Grundsätze der Erkenntnis werden characterisirt, und

namentlich der Satz des Widerspruchs erläutert, seine Unerweislichkeit gezeigt, der Scepticismus eines Protagoras, Democritus u. a. geprüft, die Begriffe Wahr und Wirklich, und der Unterschied des logischen und metaphysischen Widerspruchs entwickelt. Kap. 4 bis zu Ende.

Das *fünfte* Buch erklärt die Begriffe: Princip, Urfache, Element, Natur, Nothwendig, Eins, Ding, Substanz, Accidenz, Gegenätze, Erstes und Letzteres, Kraft, Quantität, Qualität, Relation, Vollkommenheit, Grenze, Anordnung, Beschaffenheit, Leiden, Beraubung, Haben, Wirkung, Theil, Ganzes, Verstümmelt, Gattung, Falsch und Zufällig.

Das *sechste* fängt mit der Bemerkung an, daß alle speculative Wissenschaften sich mit Urfachen und Principien beschäftigen, keine sonst mit den Principien des Dinges an sich. Es sind drey speculative Wissenschaften, Mathematik, Physik und Theologie, die *erste Philosophie* ist die allgemeinste. Sie hat das Ding an sich zum Gegenstande, und dieser Begriff wird kurz erläutert Kap. 2. und 3.

Im

Im *ſiebenten* werden die Begriffe: Ding, Subſtanz noch genauer zergliedert. Im 4. Kap. kommt eine logiſche Unterſuchung über den Begriff des Subjects vor, wobey einige Zweifel gehoben werden. Im 7. Kap. deſſen Anfang mit *Phyſ. II. 1.* ähnlich iſt, wird der Begriff der Wirkung (*eorum quae fiunt*) vorgenommen, über das Ganze und die Theile, über Arten und Formen, über allgemeine Definitionen in Beziehung auf den Begriff der Subſtanz, der nun noch näher beſtimmt wird, eine ſcharffinnige Unterſuchung angeſtellt.

Im *achten* iſt die Rede von materiellen und formellen Subſtanzen, von ewigen und endlichen, von dem Begriffe der Einheit und des *Zuſammengeſetzten*.

Im *neunten* von dem Weſen der Kraft, des Vermögens, des Möglichen, der Wirkſamkeit, und deren Verhältniſſe unter ſich und zur Subſtanz, endlich von der Verbindung zweyer Begriffe, und den Urtheilen über Wahr und Falſch.

Im *zehnten* von dem Begriffe der Einheit, Untheilbarkeit, und Vielheit, Theilbarkeit, Gleichheit, Contrarität, Mittelweſen, Verſchie-

chiedenheit überhaupt und in Rückficht der Form.

Das *elfte* handelt wieder von dem Wesen der Philosophie, und der Beschaffenheit der Principien, die ihren Gegenstand ausmachen. Auch die Mathematik ist ein Theil dieser Philosophie. Kap. 2. 3. 4. 7. und 8. stimmen zum Theil mit dem *sechsten* Buche überein, nur dafs sie etwas gedrängter sind. Vom gten an wird von der Einheit der Kraft, vom Unendlichen, von der Veränderung, Bewegung u. f. w. gehandelt.

Im *zwölften* wird der Unterschied der Substanzen, der natürlichen und der unveränderlichen entwickelt. Unveränderlichkeit des Weltalls. Wesen der Seele. Es mufs ein erstes Princip über das Sinnliche hinaus seyn.

Im *dreyzehnten* wird untersucht: ob es aufer den sinnlichen Substanzen eine unveränderliche und ewige giebt. Mathematische Principien, Platons Ideen, Zahlen. Prüfung dieser Behauptungen.

In *vierzehnten* geht die Prüfung der Pythagoräischen Zahlenlehre weiter, besonders in Rückficht der Frage von der Entstehung und

und Erzeugung der Dinge. Und auf einmahl ist das Werk abgebrochen.

Wenn ich alles zusammen nehme, was Aristoteles von einer sogenannten Metaphysik sich gedacht haben muß: so besteht es ohngefähr in Folgendem:

Es muß noch etwas Allgemeineres und Früheres geben, als die Principien der Mathematik und Physik: etwas wovon selbst diese Principien erst abgeleitet sind. Dieses zu untersuchen, ist das Geschäft des Philosophen, der berufen ist, über Alles zu forschen, was in das Gebieth jener Wissenschaften nicht gehört. Nun giebt es nichts Allgemeineres, nichts Ursprünglicheres, als den Begriff Ding überhaupt. Dieser näher bestimmt, ist der Begriff Substanz, Urwesen; das Letzte, worauf man bey dem Fortgange der Ursachen kommen muß. Die Wissenschaft von diesem Urwesen nun ist die *erste Philosophie*, Theologie, *σοφία*, Metaphysik.

Nun vorausgesetzt, daß Aristoteles diese Wissenschaft, wie er selbst sagt, erst suchte, so entsteht in seiner Untersuchung folgender Gang.

*Einleitung.* Was ist Wissenschaft, was Philosophie? Erkenntnis der Urfachen und Principien, und zwar der ersten und allgemeinsten. Schon frühere Denker haben sich mit Untersuchung der Principien beschäftigt. Darstellung ihrer Ideen. *Erstes Buch.*

Ist es nur Eine Wissenschaft, welche sich mit jenen Principien beschäftigt, oder sind es mehrere? Es ist nur Eine. Beweis. *Drittes Buch.*

Was ist es für eine Wissenschaft? Eine speculative, und zwar philosophische. Worauf beruht ihre Gewissheit? Auf allgemeinen Grundätzen der Erkenntnis. *Viertes Buch.*

Verläufige Erklärung allgemeiner Begriffe, Ontologie. *Fünftes Buch.*

Metaphysik beschäftigt sich mit der Wissenschaft des Dinges überhaupt, Substanz. *Sechstes Buch.*

Wie kommen wir zum Begriffe einer Substanz? Durch Abstraction des Allgemeinen vom Befondern. Wesen der Definition. *Siebentes Buch.*

Die Substanz wird betrachtet nach ihrer Quantität, *Achtes Buch.* Nach ihrer Qualität, *Neuntes Buch.* Nach ihrer Relation, *Zehntes Buch.*

*Buch.* Nach ihrer Modalität (Wirklichkeit, Nothwendigkeit, Zufälligkeit.) *Elftes* und *zwölftes Buch.*

Meynungen Andrer über die unveränderliche und ewige Substanz. *Dreyzehntes* und *vierzehntes Buch.*

Ist in diesem Gange nicht die leichteste Ordnung? Man darf nicht sagen, daß sie hineingetragen ist. Ein systematischer Kopf, wie Aristoteles, konnte so verfahren, und die Ordnung der Bücher streitet nicht dagegen, daß er so verfahren ist. Etwas anders wäre es, wenn wir, um diesen Plan herauszubringen, die Bücher selbst nach Gefallen versetzen müßten. Averrhoes scheint mir also Recht zu haben, wenn er sagt: quod procedunt (hi libri) ordine peroptimo, et quod in eis nihil contingit praeter ordinem.

Aber wir haben noch mit manchen Einwendungen zu kämpfen.

*Erstens.* Selbst nach diesem Entwurfe ist das Werk kein Ganzes: es hört gerade da auf, wo man die eigentliche Lehre des Aristoteles erwartet. Ich gebe das zu, und wir würden gerne noch hinter dem vierzehnten einige Bücher mehr wünschen. Aber können



diese nicht verlohren seyn? oder kann Aristoteles nicht die Untersuchung selbst abgebrochen haben, nachdem er gezeigt hatte, womit sich die Metaphysik beschäftigen und worauf sie arbeite? Das ganze Werk ist nicht sowohl dogmatisch als untersuchend geschrieben: es widerlegt mehr, als es festsetzt. Doch wäre das alles auch nicht, wird denn durch jede andre Hypothese das Werk vollendet?

Zweytens. Ein großer Anstoß sind die vielen Wiederholungen. Ich antworte: erstlich. Wer den Aristoteles kennt, weiß, daß es seine Manier ist, sich, oft sogar zur Unzeit, zu wiederholen. Zweytens: Keine einzige Wiederholung in diesem Werke ist ganz wörtlich. Man vergleiche z. B. das 2, 3, 4, 7 und 8te, Kapitel des *elften* Buchs mit dem *sechsten*. Einerley Gedanken, aber dort kurz, hier umständlich vorgetragen, und ich möchte also nicht mit Buhle sagen, jenes sey aus diesem zusammen geschrieben. Und was mit der *Physik* zusammenstimmt, ist doch überall auf Metaphysik *angewendet*. Wie vieles kommt nicht in Wolfs Metaphysik vor, was in seiner Moral auch steht? Ich versichre, daß ich die Aristotelische Metaphysik wiederholent-

holentlich und genau durchgelesen habe, und nirgends auf ganz wörtliche oder zwecklose Wiederholungen gestoffen bin. Man kann sich davon durch ein gleiches Studium überzeugen.

*Drittens.* Aber kommt die Zahl der Bücher heraus, wie sie von den Alten angenommen wird? In Rücksicht der Zahl der Bücher ist nirgends etwas bestimmt, und dergleichen Abtheilungen der Bücher sind, wie bekannt, sehr zufälligen Ursprungs. Es würde ohne Erheblichkeit seyn, wenn ich allenfalls hundert Bücher annähme.

Gleichwohl will ich nicht behaupten, daß wir die gesammte Aristotelische Metaphysik so rein und unverdorben haben, wie sie aus seinem Kopfe gekommen ist. Unser Text steckt voll Fehler und fremder Glossen, und selbst die Abtheilung der Kapitel ist hin und wieder ganz falsch.

So kann z. B. das zweyte Buch, oder das sogenannte kleinere Erste auf keinen Fall in das Werk gehören. Warum, darüber hat Böhle das Nöthige beygebracht. Die Materien sind ganz fremdartig, die Verbindung darinn ist oft gar nicht zu finden, und Zusammenhang

mit dem erstern hat es durchaus nicht. Im ersten Kapitel ist von der Schwierigkeit der Wahrheitsforschung, von den Verdiensten älterer Philosophen, und von dem Wesen der Philosophie mit einem Paar Worte die Rede. Das zweyte handelt von der Nothwendigkeit, bey einem ersten Princip stehen zu bleiben. Das dritte beginnt mit einigen Bemerkungen über die Macht der Gewohnheit, geht auf die verschiednen Methoden der Philosophen und die Gewisheit über, und schließt mit der Ankündigung einer Untersuchung über den Begriff der Natur. Dafs es dem Plane nach mit dem dritten Buche auch nicht zusammenhängt, habe ich oben gezeigt. Warum glaubt es aber *Buhle*? (S. 33.) Vermuthlich darum, weil es sich mit den Worten endigt: *εἰ μίᾳ ἐπισήμῃ ἢ πλείονων τὰ αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρεῖσθαι ἔστιν*, und weil im dritten Buche Kap. 1. gesagt wird: *ἔστι δ' ἀπορία πρώτη μὲν περὶ ὧν ἐν τοῖς πεφρομισασμένοις διηπορήσαμεν, πότερον μίᾳ ἢ πολλῶν ἔστιν ἐπισημῶν θεωρεῖσθαι τὰς αἰτίας*. Aber müssen diese *πεφρομισασμενα* eben das zweyte Buch seyn, und ist diese Frage im zweyten Buche wirklich so angelegt, dafs der Verfasser hier sagen konnte: er habe in dem Eingange die-  
selbe

felbe schon vorgenommen (*διηγορήσαμεν* disceptavimus, dubitavimus)? \*) Handelt nicht vielmehr das zweyte Kapitel des *ersten* Buchs auch von dieser Idee, wenn gleich nicht dieselben Worte gebraucht sind? Oder will man das nicht gelten lassen: so ist ein anderer Vorschlag noch simpler. Der Schluss des zweyten Buchs ist nehmlich in jeder Rücksicht seltsam. Die Frage: ob es eine oder mehr Principien - Wissenschaften giebt, kann daraus nicht beantwortet werden: was Natur ist, sie ist vielmehr von dem letztern Probleme ganz verschieden. Wie nun also, wenn die Worte: *εἰ μᾶς ἐπιτήμης ἢ πλειόνων τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρήσει εἶναι*, dort abgeriffen und  
als

\*) Sollte nach Hr. Buhle dieses zweyte und das dritte Buch in die Physik versetzt werden: so wüßte ich nicht, wie dort diese *Frage* zuträfe. Zwar wird im 2ten Kap. des 2ten Buchs der *Physik* von dem Unterschiede des Mathematikers und Physiklers gesprochen. Aber darauf paßt unser zweytes und drittes Buch durchaus nicht. Denn hier ist nicht von den Principien des Physiklers, sondern ganz bestimmt von den *ersten* Principien aller Principien die Rede.

als Ueberschrift des dritten Buchs angesehen würden? Aber wo blieben da die *πεφρομισαμενα*? Wo sie find, nemlich in dem ersten Buche. \*)

Hängt denn aber das *erste Buch* mit dem *dritten* zusammen? Sehr gut. Jenes schließt sich mit den Worten: Aus den Untersuchungen anderer können wir vielleicht Manches für die folgenden Probleme (*ἀπορίας*) gewinnen. Und das dritte fängt so an: Bey der Wissenschaft, die wir suchen, ist vor allen Dingen nöthig, daß wir einige Haupt-Probleme vornehmen, *περὶ ὧν ἀπορήσαι δεῖ πρῶτον*, und die Meynungen anderer darüber hören. Das erste schließt sich mit den Worten: *τάχα γὰρ ἐξ αὐτῶν εὐπορησάμεν τι πρὸς τὰς ὑπερον ἀπορίας*, und im dritten heisst es bald Anfangs: *ἔτι δὲ τοῖς εὐπορήσαι βυλομένοις προὔργη τὸ διαπορήσαι καλῶς*,  
u. s. w.

\*) Die Einwendung, daß im gedachtem 5. Buche von mehr Gegenständen, als dieser Titel besagt, gehandelt werde, und daß: Aristoteles sonst nirgends Ueberschriften mache, (so viel wir sehen) ist leicht zu heben. Man darf allenfalls nur den oft gedachten Titel an den Schluss des *ersten Buchs* hinanrücken.

u. f. w. Wenn hier nicht Zusammenhang ist; so ist er nirgends. Und wie wäre es denn überhaupt denkbar, daß das zweyte und dritte Buch zu der Physik des Aristoteles gehören sollte? Die ganze Untersuchung besonders im dritten ist in der Physik durchaus unstatthaft.

Aber was sollen wir mit dem zweyten Buche anfangen? Ich will meine Vermuthung mittheilen.

Wer Commentatoren gelesen hat, und besonders Commentatoren des Aristoteles, wird wissen, daß sie nicht etwa Wort für Wort, oder Satz für Satz erläutern, das thun nur sehr wenige, sondern daß sie über den Autor und dessen Ideen ihre eignen Ideen vortragen, manche von jenen weiter ausführen, bey manchen fromme Betrachtungen anstellen, von manchen den Zusammenhang zeigen. Nun lese man dieses zweyte Buch, und sage, ob es nicht den ächten Ton eines Commentars habe? Es ist allerdings nur Anfang eines Commentars, aber man sieht sogleich, worüber. Offenbar nemlich über das erste Buch.

Im ersten Buche Kap. 1. heißt es: Wissenschaft sey die Erkenntnis der Ursachen, die Wahrheit, und eben diese wird im zweyten

5. Stück, P ten

ten Kapitel als ein schweres Geschäft vor gestellt.

Sogleich tritt der Commentator mit einer Betrachtung darüber auf: das die Erforschung der Wahrheit einerseits leicht, andererseits schwer sey, und das vielleicht die Schuld dieser Schwierigkeit nicht an den Gegenständen, sondern an uns liege.

Im *ersten* Buche Kap. 3. geht die Darstellung der Lehren früherer Weisen an, von denen der Verfasser mit Recht oft unwillig redet.

Der Commentator zeigt, das man auch den schwachen Versuchen früherer Denker müsse Gerechtigkeit wiederfahren lassen, weil sie uns doch vorgearbeitet haben.

Ebendasselbst ist bemerkt, die Philosophie sey eine Wissenschaft der Wahrheit, und habe es mit Ursachen zu thun. (vergl. Kap. 1.)

Der Commentator findet das sehr wahr, bemerkt den Unterschied zwischen speculativer und practischer Wissenschaft, und zeigt nach Anleitung des Kap. 2., das die höchste Wahrheit in allgemeinen Principien der Dinge bestehen müsse. Und hierbey macht er eine Digression über den Begriff des Principis, und zeigt, das man durchaus auf ein Princip kommen

men müße, wenn man nicht ins unendliche sich verlaufen wolle. Er handelt von den verschiedenen Principien, der Bewegung, der Ursache, des Entstehens, Veränderns, des Zweckes. Wie er darauf kommt? Man sehe das dritte Kap. des ersten Buchs. „Es muß, heißt es dort, eine Wissenschaft der Grundursachen geben, denn wissen können wir nur das, wovon wir die Ursache kennen, nun giebt es aber der Ursachen viererley, wovon in der Physik die Rede gewesen ist.“ Diesen Wink benutzt der Commentator, und giebt uns einen gedrängten Auszug aus dem ersten Buche der Physik.

Hiermit geht der Commentator zu Anmerkungen über die Methode des Verfassers, und über den Schlendrian mancher Philosophen, denen alles Ungewöhnliche mißfällt. Einige ziehen den mathematischen Vortrag, andre den Vortrag durch Beyspiele, andre durch Dichterstellen vor, noch andre lieben das Apodictische nicht. Man muß sich also, sagt der Commentator, erst darüber unterrichten, welche Darstellung für die einzelnen Objecte die passendste ist, nicht überall ist mathematische Gewisheit möglich, wenigstens in physischen



Gegenständen nicht. Und hier wirft er sich die Frage auf: Was ist Natur, was Naturwissenschaft? und damit ist der Commentar abgebrochen. Aber wozu diese letzte Entwicklung? Als Uebergang zu dem, was in der *Metaph. B.* 3. Kap. 1 und 2 über den Unterschied der speculativen Wissenschaften und ihrer Methode im Allgemeinen erinnert wird, und zugleich als eine Erläuterung dessen, was im ersten Buche Kap. 7. über die Vermischung der Philosophie und Mathematik gesagt wird. *Nostris philosophis mathematica facta sunt philosophia.*

Alles, was ich hier gesagt habe, ist aus der bloßen Lectüre des Aristotelischen Werks geschöpft. Vielleicht würde ich manches besser beweisen können, wenn ich die Commentatoren bey der Hand hätte.

Das Resultat von diesem Allen ist folgendes: die Bücher der *Metaphysik* gehören alle, das zweyte oder sogenannte kleinere Erste ausgenommen, zu Einem Ganzen, worinn die Idee einer *Philosophia prima* niedergelegt, und deren allgemeinste Begriffe entwickelt sind: und die Ordnung dieser Bücher ist nicht zu tadeln. Da aber einmahl der  
Ver-

Verfasser dieses Werks seine Idee noch nicht vollständig, (wenigstens nach unsern Begriffen) gefasst hatte, und da die Aristotelischen Schriften überhaupt voll Fehler und Glossen stecken: so ist es leicht zu erklären, wenn manche Ideen wiederholt, andre zu weit ausgeführt, noch andre vielleicht nicht consequent genug scheinen.

Ich muß noch mit anmerken; daß wahrscheinlich die ersten Sammler der Aristotelischen Schriften verschiedene Recensionen beyfammen gehabt haben mögen. Denn nicht alle Abschriften, sondern nur das Autographum hatte in der Erde vergraben gelegen. Wäre jenes erweislich, \*) so ließe es sich sehr leicht erklären, warum manche Stücke an der einen Stelle kürzer, an der andern ausführlicher abgehandelt sind, wenn man anders überhaupt daran Anstoß nähme. — Auch scheinen mir hin und wieder Inhaltsanzeigen mit in den Text gekommen zu seyn.

Ob

\*) Eberhard Allg. Gesch. der Philosophie S. 199. sagt dasselbe, und citirt dabey den Alexander Aphrod. in Aristot. Met. 1. den ich nicht nachsehen kann.

Ob nun aber dieses Werk, wie wir es haben, vom Aristoteles, und seine eigentliche Metaphysik sey, das kann ich nicht mit Gewißheit ausmachen, aber ich vermuthete es. Kein späterer Philosoph würde eine solche Untersuchung angestellt haben, ohne wenigstens sein Zeitalter zu verrathen. Ueberhaupt gäbe es hier nur zwey Fälle. Ein späterer Philosoph müßte es nemlich in der Absicht verfertigt haben, um es dem Aristoteles unterzuschieben, und dazu ist es zu mühsam und zu gut, auch würden wohl die Commentatoren einige Vermuthungen äußern. Oder der spätere Verfasser schrieb es ohne jene Absicht, und dann würde er gewiß bey einem solchen Gegenstande des Aristoteles irgend einmahl erwähnt haben. Ueber den Titel Metaphysik habe ich nichts zu erinnern, da Buhle das hierher Gehörige aus einander gesetzt hat. (S. 7. f.) Die Schrift mag *λόγοι ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας*, oder *περὶ φιλοσοφίας*, oder anders geheissen haben, das bringt uns um nichts weiter. — Ob Diogenes Laërtius diesen oder jenen Titel, so oder so viel Bücher anführt: das ist gar nicht von Bedeutung. Dieser Literator sammelte ohne Ordnung und hat

hat öfter einzelne Theile und Kapitel unter dem Namen ganzer Bücher angeführt.

Sollten die Critiker nicht mit jeder meiner Bemerkungen zufrieden seyn: so sind doch einige davon nicht ganz leer und unwichtig, und der critische Herausgeber des Aristoteles wird es nicht ungern sehen, wenn noch vor der Ausgabe der Metaphysik über die Beschaffenheit dieses Buchs mehrere Critiker ihr Urtheil sagen: ich wünschte, dazu Veranlassung gegeben zu haben.

F.

---



**RETURN TO → CIRCULATION DEPARTMENT**  
**202 Main Library**

LOAN PERIOD 1	2	3
<b>HOME USE</b>		
4	5	6

**ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS**

RENEWALS AND RECHARGES MAY BE MADE 4 DAYS PRIOR TO DUE DATE.  
 LOAN PERIODS ARE 1-MONTH, 3-MONTHS, AND 1-YEAR.  
 RENEWALS: CALL (415) 642-3405

**DUE AS STAMPED BELOW**

JUL 08 1990		
AUTO DISC MAR 0 8 1991		
NOV 22 1996		
<b>RECEIVED</b>		
<b>DEC 0 3 1996</b>		
CIRCULATION DEPT.		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY  
 FORM NO. DD6, 60m, 1/83 BERKELEY, CA 94720

U.C. BERKELEY LIBRARIES



C031957798



